Redactor: DINU GRAMA ELENA LAZĂR
Tehnoredactor JMARILENA DAMASCHINOPOL
Culegere computerizată: CORNEL CONSTANTINESCU MARIANA ŢUŢUIANU
BIBLIOTECA DE FILOSOFIE Medie va fi a
BONAVENTURA
Itinerariul minţii în DUMNEZEU
Traducere din limba latină, note şi postfaţă de GH. VLĂDUŢESCU
EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
Bucureşti, 1994
PROLOG

La început despre începutul dintâi îl invoc pe „Tatăl luminilor" de la care „orice ne este dat e prea bun şi orice dar desăvârşit" (*Iacov*, 1, 17), prin Fiul său, Domnul Nostru Iisus Hristos, ca, ajutaţi de Prea-Sfânta Fecioară Maria, născătoarea Domnului şi Stăpânului nostru Iisus Hristos, şi de Prea-fericitul Francisco1, călăuză şi părinte al nostru, „să ne fie iluminaţi ochii" minţii şi „să ne îndrepte paşii pe calea păcii" (*Efeseni*, 1, 17 sqq; *Luca*, 1, 79), care „întrece orice pricepere" (*Filipeni*, 4, 7; *Ioan*, 14, 27); pace evanghelizată şi dăruită de Domnul Nostru Iisus Hristos, pe al cărui cuvânt l-a repetat părintele nostru Francisco, acela care în toate predicile, lui, la început ca şi la sfârşit, vestea pacea şi în toate vestirile şi urările o dorea, şi care suspina la pacea extatică, în contemplaţiile sale, aceea a locuitorului Ierusalimului despre care bărbatul iubitor de pace a zis: „cu cei ce urau pacea, făcător de pace eram"; „Rugaţi-vă pentru pacea Ierusalimului" (*Psalmi*, 119, 7; 121, 6). Şi să se mai ştie că tronul lui Solomon se sprijinea numai pe pace, cum stă scris: „că s-a făcut în Ierusalim şi locaşul lui în Sion. Acolo a zdrobit tăria arcurilor, arma şi sabia şi războiul" (*Psalmi*, 75, 2, 3).

ISBN 973 – 44 – 0069-X

Urmând Prea-fericitului părinte Francisco, cel ce căuta pacea cu ardoare, eu, păcătosul, succesor nedemn, *al* şaptelea, în slujirea fraţilor; în cel de al treizeci şi treilea an de la retragerea lui, prin voinţa divină m-am urcat pe muntele Alver-mia, fiind în căutare de către mine a păcii spirituale, ca un loc de linişte2. Şi când meditam la înălţările minţii în Dumnezeu, între altele, mi s-a întâmplat acel miracol pe care l-a trăit şi Prea-fericitul Francisco, anume, viziunea Serafimului cu

aripi în forma Crucifixului (*Isaia*, 6, 2). Pe dată mi-am dat seama că această viziune îmi vorbea despre extazele lui, în contemplaţie, şi despre drumul de urmat. Prin acele şase aripi, cu judecată dreaptă, de aceea poţi înţelege cele şase suspen-siurii ale iluminaţiilor prin care sufletul este în măsură să ajungă la pace, trăind în extazele înţelepciunii creştine. Şi nu există altă cale decât aceea a dragostei arzătoare pentru Crucificat, care, răpindu-l „până în al treilea cer", l-a transfigurat christic pe Pavel: „am fost răstignit împreună cu Hristos şi trăiesc… dar nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (II *Corinteni*, 17, 2; *Galateni*, 2, 19 sqq.). Astfel şi acela care a primit în sine înţelegerea lui Francisco, aceea ce i-a trecut în carne, când în trupul său au pătruns semnele prea-sfinte ale pasiunii, în ultimii doi ani de dinaintea morţii.

Cele şase aripi serafice, aşadar, sugerează cele şase iluminări în scară şi care încep de la făpturile create şi ne călăuzesc spre Dumnezeu, la care nimeni nu ajunge cu îndreptăţire decât prin Crucificat. De aceea, cel ce nu intră „pe uşă… ci sare pe altă parte este un hoţ şi un tâlhar" (*Ioan*, 10, 1). Cu toate acestea, dacă va intra vreunul pe uşă, „va intra şi va ieşi şi păşune va afla" (*Ioan*, 10, 9). Încât, spune Ioan în *Apocalipsă*: „Ferice de cei ce îşi spală hainele ca să akbă drept la pomul vieţii şi să intre pe porţi în cetate" (22, 14); căekeste imposibil să pătrunzi în Ierusalimul ceresc prin contemplaţie dacă nu intri pe poartă, cu Sângele Mielului. Şi nu vei fi pregătit pentru contemplaţiile divine care conduc la extaze mentale, dacă nu eşti ca Daniel „prea-iubit" (*Daniel*, 9, 23) 4. Dorinţele mistuitoare sunt, în noi, de două feluri: prin „toată dorinţa mea" care face: să răcnească din suspinarea inimii" şi prin „fulgerul" speculaţiei, prin care spiritul se întoarce la razele de lumină, direct şi cu mare intensitate (*Psalmi*, 37, 9; cf. *Matei*, 28, 3) 5.

De aceea îl îndrept pe cititor să asculte mai întâi geamătul rugăciunii, prin Hristos Crucificatul, prin al cărui sânge suntem vindecaţi de viciile lubrice (*Evrei*, 1, 3); să nu se creadă însă că este suficientă lectura fără miruire (cf. / *Ioan*, 2, 20, 27) 7; speculaţia fără devoţiune; cercetarea fără admiraţie; circumspecţia fără exultare; lucrarea fără pioşenie; ştiinţa fără caritate; inteligenţa fără umilitate; studiul lipsit de graţia divină, oglindă a înţelepciunii divine inspirate. Celor preveniţi de graţie, celor umili şi pioşi, celor care se căiesc şi celor devotaţi, celor miruiţi cu „uleiul bucuriei" (*Psalmi*, 44, 9) 8,

iubitori ai înţelepciunii divine, şi celor aprinşi de dorinţa sa, celor care vor să se odihnească preaslăvindu-l pe Dumnezeu admirându-l şi bucurându-se, le propun speculaţiile care urmează, cu avertismentul că puţin preţuieşte, poate chiar deloc, oglinda (speculum) dată din afară dacă nu găseşte fiecare strălucirea şi netezimea oglinzii propriei minţi. Fă, deci, exerciţii, omule al lui Dumnezeu, în stimularea mustrării de cuget mai înainte de a ridica ochii la splendorile înţelepciunii strălucitoare în oglinda ta; ca să nu cazi din speculaţia cea mai luminoasă în cea mai adâncă groapă a întunericului.

Ne-a plăcut să împărţim tratatul în şapte capitole, precedate de titluri pentru o mai lesnicioasă înţelegere a celor spuse. Rog să se ia în seamă mai mult intenţia autorului decât opera, mai mult sensul cuvintelor decât discursul imperfect, mai mult adevărul decât eleganţa, mai mult încercarea, pornită din afecţiune, decât erudiţia intelectului. Pentru ca toate acestea să se facă, desfăşurarea speculaţiilor nu trebuie parcursă cu repeziciune, ci în mod chibzuit şi zăbavnic.

CAPITOLUL I

Despre treptele ridicării către DUMNEZEU şi despre *contemplarea lui prin semnele sale* în *lume*

„Fericit acela care nădăjduieşte în Tine! şi se înalţă în inima sa, în această Vale a plângerii" (*Psalmi*, *83, 6 – 7*).

Cum beatitudinea nu este decât un rod al binelui suprem şi cum acesta stă mai presus de noi, nimeni nu poate ajunge la aceea fără să se depăşească pe sine, nu însă în trup, ci în inimă, printr-o putere superioară. Căci în lipsa ajutorului divin, înălţarea noastră interioară nu s-ar înfăptui. Dar ajutorul divin însoţeşte numai pe aceia care îl cer cu umilitate şi devoţiune; şi care suspină după el, în această *Vale a plângerii*, în rugă fierbinte. Fiindcă rugăciunea este mama şi izvorul îndreptării noastre către înalturi; de aceea, în *Teologia mistică* (1, 1; vide infra, cap. 7), din dorinţa de a ne instrui privitor la extazele mentale, Dionysie1 aşază mai înainte de toate rugăciunea2. Să ne rugăm, deci, zicând Domnului Dumnezeului nostru: „Învaţă-mă căile Tale, Doamne. Eu voi umbla în adevărul Tău. Fă-mi inima să se teamă de numele Tău" (*Psalmi*, *85, 11*). Cu rostirea acestei rugăciuni, lumină se va face în cunoaşterea treptelor de înălţare în Dumnezeu.

Dacă, în condiţia noastră, universalitatea lucrurilor este scara îndreptării către Dumnezeu, cum, între ele, unele sunt semne, altele imagini, unele corporale, altele spirituale, unele temporale, altele în

durată nesfârşită şi prin toate acestea, unele exterioare, altele lăuntrice, pentru a ajunge la gândirea principiului dintâi, care este spirit pur, etern şi deasupra tuturor, trebuie, deodată, să aflăm semnele: corporale, temporale şi în afară de noi, ceea ce deja ne călăuzeşte către Dumnezeu. Se cuvine apoi să ne adâncim în mintea noastră care este imaginea lui Dumnezeu, nesfârşită, spirituală şi lăuntrică; aceasta înseamnă să înaintăm în adevărul Domnului. Dar mai trebuie să transcendem în etern, spirit pur şi superior nouă, admirând Principiul cel dintâi, ceea ce ne face să ne bucurăm în cunoaşterea lui Dumnezeu şi în recunoştinţă faţă de măreţia lui.

Aceasta este „calea celor trei zile în pustiu" (*Exodul*, *3*; 18) şi întreită iluminare a unei singure zile: prima, vesperală, a doua, ca dimineaţă, a treia, ca amiază (cf. *Iov*, 11; 17), deci recunoaşterea întreitei existenţe a lucrurilor, adică în materie, în inteligenţă şi în iubirea eternă, după cum este spus: „să se facă", „s-a făcut" şi „a fost făcut" (*Geneza*, 1, 3, sqq., cf. Sf. Augustin, // *de Genesis ad litteram*, II, cap. 6 – 8, IV, cap. 29 şi 31). Ceealce-se-petriveşte cu tripla esenţă a lui Hristos, scara noastră, adică, pe rând, corporală, spirituală şi divină. Conform acestei întreite progresiuni3, mintea noastră are trei priviri principale: una către lucrurile corporale, fapt pentru care aceasta este numită animalitate sau senzualitate, alta către sine şi în sine, de aceea i se zice spirit, şi a treia, mai presus de cea dinainte, adică mintea spre a ne înălţa în Dumnezeu, spre a-l iubi, „din toată mintea, din toată inima şi din tot sufletul" (*Marcu*, 12, 30; cf. *Matei*, 22, 37 şi *Luca*, 10, 17). Căci aici stă perfecta respectare a Legii şi, odată cu ea, înţelepciunea creştină.

Dar, cum îl considerăm pe Dumnezeu *ca Alpha* şi *Omega* (*Apocalipsa*, 1, 8) sau, după cum se întâmplă, îl vedem în toate acestea ca prin oglindă şi în oglindă, ori, pentru că fiecare din aceste distincţii trebuie să fie combinată cu cele care i se alătură, fiind luată în puritatea sa, modurile de predicaţie [distincţiile] se pot dubla. Este nevoie să ridicăm aceste trei grade principale la şase, întrucât Dumnezeu însuşi a făcut

10

lumea în şase zile, în a şaptea odihnindu-se; astfel că *micul univers* însuşi urmează să fie îndreptat către liniştea». contemplaţiei, parcurgând cele şase trepte ale iluminaţiei, daci, şase erau treptele până la tronul lui Solomon (III *Regi*, 10, 18 sqq.); Serafimii, pe care i-a

văzut Isaia (*Isaia*, 6, 2), aveau şase aripi, şi tot atâtea zile s-au scurs până ce Dumnezeu l-a chemat pe Moise din mijlocul norului (*Exodul*, 24, 16); şi Hristos, cum zice Matei (17, 1 sqq.) 4, după şase zile şi-a luat ucenicii, ducându-i „pe un munte înalt", schimbându-se la faţă, „înaintea lor" (cf. *De Spiritu et Anima*, inter. op. Sf. Augustin, cap. 10, 14 şi 38). De aceea, şase ar fi şi treptele înălţării în Dumnezeu, trecând de la cele de jos la cele de sus, de la cele exterioare la cele interioare, de la cele temporale la cele veşnice, prin: simţuri, imaginaţie, raţiune, intelect, inteligenţă şi prin scânteia synderezei (*synderesis*) *5*, culme a minţii (*apex mentis*). Toate acestea sunt în noi: date de natură, deformate prin greşeală, modificate prin graţie; purificate prin justiţie, îndreptate prin ştiinţă, perfecţionate prin înţelepciune.

Creat după facerea lumii, apt de liniştea contemplaţiei, pentru aceasta omul „a fost pus de Dumnezeu în grădina Paradisului" (*Geneza*, *2*; 15). Dar pentru că s-a întors de la lumina adevărată la binele schimbător, el s-a pervertit, din proprie culpă, şi, astfel, tot neamul omenesc prin păcatul originar, care a făcut să cadă natura noastră de două ori: în minte, prin ignoranţă, şi, în carne, prin concupiscenţă; şi, de aceea, „orbit" şi „pervertit", omul zace în întuneric, fără să poată vedea lumina cerului, neajutat de iertare şi de justiţie, împotriva *concupiscenţei*, de ştiinţă, cu înţelepciune, contra *ignoranţei* (cf. *Isaia*, *2, 9*; *Tobias*, 5, 12; *Psalmi*, 106, 10); ceea ce vine de la Iisus Hristos, care „a fost făcut de Dumnezeu, pentru noi.

11

Înţelepciune şi dreptate, sfinţire şi răscumpărare" (I. *Corinteni*, 30). Şi prin care, „putere a lui Dumnezeu şi înţelepciune a lui Dumnezeu", Cuvânt întrupat, „plin de har şi de adevăr".

(I. *Corinteni*, 24; *Ioan*, I, 14, 17), au fost făcute iertarea şi adevărul, şi ţinta iertării, adică dragostea, aşa cum vine ea „dintr-o inimă curată, dintr-un cuget bun şi dintr-o credinţă neprefăcută" (I. *Timotei*, 1, 5); şi sufletul ne este îndreptat către cele trei aspecte, mai înainte numite. Şi ne este dată ştiinţa adevărului în întreita modalitate a teologiei: *simbolică*, *proprie* şi *mistică* (simbolicae, propria e et mysticae); în cea *simbolică*, pornind de la lucruri, în *ce & proprie*, de la inteligibile, iar prin cea *mistică* folosindu-ne de extazul supramental 6.

Cel ce voieşte să se înalţe în Dumnezeu, trebuie să se păzească de greşeala care ne-a deformat natura, exercitându-se în puterile fireşti de care s-a vorbit, prin rugăciune spre *graţia reformatoare*, prin

bună-convieţuire către *justiţia purificatoare*, prin meditaţie la *ştiinţa iluminatoare*; prin contemplare la *înţelepciunea care desăvârşeşte* 7.

Cum nimeni nu poate accede la înţelepciune decât prin graţie, justiţie şi ştiinţă, tot asemenea nimeni nu ajunge la *contemplaţie* decât prin meditaţie clară, prin sfântă convieţuire şi rugăciune pioasă. *Ş* cum graţia este temeiul rectitudinii voinţei şi al luminii «tare a raţiunii, trebuie să ne rugăm, să trăim în sfinţenie, să luăm seamă de priveliştea adevărului, şi, astfel, să ne înălţăm treptat până vom ajunge „pe muntele înalt", de unde să poată fi văzut „Dumnezeul Dumnezeilor în Sion" (cf. *Isaia*, 40, 9; *Psalmi*, 83, 8). Şi după cum scara lui Iacov este prima înălţare care coboară (*Geneza*, 28, 12) 8, aşezăm cea dintâi treaptă aici, în lumea sensibilă, aceasta ca o oglindă (speculum) cu ajutorul căreia trecem la Dumnezeu, făcătorul a

12

toate; şi astfel suntem adevăraţii evrei trecând din Egipt în Pământul promis Părinţilor; şi creştini, trecând prin Hristos, „din această lume la Tatăl"; şi iubitorii de înţelepciune, care, invocând, zic: „veniţi la mine toţi cei ce mă doriţi şi vă săturaţi din roadele mele". „Măreţia şi frumuseţea creaţiei se vor putea cunoaşte în ceasul venirii Creatorului" (cf. *Exodul*, 13, 3 sqq; *Ioan*, 13, 1; *Ecclesiastul*, 24, 26; *Sapientia*, 13, 5).

Pentru că în cele create sunt răspândite puterea şi înţelepciunea şi bunăvoinţa Creatorului, simţul trupesc îl anunţă pe acela triplu care este simţul intern. Căci simţul trupesc serveşte înţelegerii, care *cercetează raţional*, care *crede cu fidelitate* sau care *contemplă intelectual*. Când *se contemplă* se consideră existenţa actuală a lucrurilor; prin *credinţă* se ia seamă de curgerea lor obişnuită, iar când *se judecă*, de puterea lor.

În primul aspect, al contemplaţiei, se deslușesc *greutatea*, *numărul* şi *măsura* (*Sapientia*, 11, 21); *greutatea*, care priveşte locul către care se înclină; *numărul*, prin care se disting, şi *măsura*, care le delimitează. Astfel că se identifică *modul*, *specia* şi *ordinul*, ca şi *substanţa*, *virtutea* şi *operaţiunea*. După care, ca şi din *semne* (vestigii), se poate induce la întreg, pentru a se înţelege puterea, înţelepciunea şi bunătatea imensă a Creatorului.

În cel de al doilea aspect, apoi, privirea *fidelă* aplicată acestei lumi se îndreaptă către *originea*, *curgerea* şi *sfârşitul* ei. Deci, prin *credinţă*, suntem încredinţaţi că *duratele* au fost făcute prin *Verbul*

vieţii (*Evrei*, 11, 3) 9; prin credinţă credem că s-au făcut timpurile celor trei legi, adică acela al naturii, acela al Scripturii şi acela al graţiei, care se succed într-o decurgere firească; şi tot prin ea, că lumea se va sfârşi cu judecata din urmă. Şi astfel, descoperim principiile sale: mai întâi puterea, apoi providenţa şi, în fine, dreptatea.

13

După cel de al treilea aspect, acela al *cercetării raţionale*, distingem, între cele ce sunt, că unele au (numai) *fiinţare*, altele, *fiinţare* şi *viaţă* şi, anumite, care fiinţează, *trăiesc* şi *se disting*. Primele sunt inferioare, cele următoare, de mijloc, iar ultimele, superioare. În plus, mai observăm că unele sunt doar *corporale* şi altele, *în>arte corporale*, *în parte spirituale*. Dar sunt şi realităţi *pur spirituale*, cele mai bune şi mai demne. Se mai poate vedea şi că unele sunt *efemere* şi *coruptibile*, cele pământeşti, pe când altele, cele cereşti, *schimbătoare* şi *incoruptibile*; numai cele supracereşti sunt *neschimbătoare* şi *incoruptibile*.

Din toate cele ce se văd, ajungem noi la considerarea puterii, înţelepciunii şi bunătăţii lui Dumnezeu ca fiinţă, trăitoare şi inteligentă, pur spirituală, incoruptibilă şi neschimbătoare.

Această considerare se prelungeşte şi mai mult dacă luăm în seamă condiţia septiformă a celor create, deci *originea*, *mărimea*, *multitudinea*, *frumuseţea*, *plenitudinea*, *lucrarea* şi *ordinea* lor, ceea ce constituie o mărturie a puterii, înţelepciunii şi bunătăţii divine. Astfel, *originea* (origo) lucrurilor ca împodobire a operei celor şase zile vorbeşte despre puterea divină care produce totul din nimic, despre înţelepciunea care le distinge clar, şi despre bunătatea care le înfrumuseţează cu generozitate. *Mărimea* (magnitudo) lucrurilor, după masă: longitudinal, latitudinal şi în profunzime, după excelenţa virtuţii care difuzează: în lungime, în lăţime şi în adâncime, ca lumina; după eficacitatea lucrării intime, continue şi difuze, ca în acţiunea focului, care manifestă imensitatea puterii, a înţelepciunii şi bunătăţii întreitului Dumnezeu, care există prin *putere*, *prezenţă* şi *esenţă*, nemărginit, în toate lucrurile. *Multitudinea* (multitudo) lucrurilor, după diversitatea generală.

14

specială şi individuală în substanţă, în formă sau figură şi în eficienţă, dincolo de orice estimaţie omenească, manifestă înăuntru şi în afară imensitatea, în Dumnezeu, a acelor condiţii de care s-a vorbit

deja. *Frumuseţea* (pulchritudo) lucrurilor după varietatea luminilor, a figurilor şi culorilor în corpurile simple, mixte şi compuse, cereşti şi minerale, pietre, plante sau animale presupunân mod evident, cele trei condiţii. *Plenitudinea* (plenitudo) lucrurilor, după care *materia* este plină de forme, cât priveşte raţiunile seminale; *forma*, plină de virtute, ca raportare la puterea activă; *virtutea*, plină de efecte, cât priveşte eficienţa, denotă deschis acelaşi mod de a fi. *Lucrarea* (operaţio) multiplă, *naturală*, *artificială* şi *morală* care manifestă printr-o foarte mare varietate imensitatea acelei *virtuţi*, acelei *arte* şi acelei *bunătăţi*, a aceleia ce este „cauza de a fi, raţiunea înţelegerii şi ordinea vieţii" (Sf. Augustin, VIII, *De Civitate Dei*, e.4). *Ordinea* (ordo), după *durată*, *situare* şi *influenţă*, adică prin ceea ce este mai înainte şi după, superior şi inferior, nobil şi ignobil, sugerează manifest, în cartea creaţiei, *prioritatea*, *sublimitatea* şi *demnitatea* primului început în ce priveşte infinitatea puterii: ordinea *legilor*, *preceptelor* şi *judecăţilor* divine, în cartea Scripturii, imensitatea *înţelepciunii*; ordinea *Sacramentelor*, *binefacerilor* şi *răsplăţii* divine în corpul Bisericii, imensitate a *bunătăţii*; astfel aceeaşi ordine ne conduce către ceea ce este mai înainte şi suprem, mai puternic, mai înţelept şi mai bun, în absolut.

Cine, deci, faţă cu atâtea splendori nu se va ilumina, orb este; cine la atâtea strigăte nu se trezeşte, e surd; cine nu laudă pe Domnul, văzând toate acestea, este mut; cine, după atâtea dovezi, nu crede în primul început rămâne prost. Deschide deci ochii, apleacă-ţi auzul minţii; desfă-ţi buzele

15

şi pregăteşte-ţi inima ca să-l vezi pe Dumnezeu şi să-l auzi şi să-l lauzi şi să-l iubeşti şi să-l venerezi şi să-l preamăreşti şi să-l cinsteşti în întreaga sa creaţie, căci numai astfel pământul cu toate ale lui nu-ţi va fi potrivnic (*Proverbe*, 22, 17). Ci „întreaga lume va fi contra nebunilor" (*Sapientia*, 5, 20), şi temei de glorie pentru cel înţelept care, după Profet, poate zice: „mă înveseleşti, Doamne, cu lucrările tale şi eu cânt de veselie când văd lucrarea mâinilor taie. Cât de mari sunt lucrările tale, Doamne", căci „Tu pe toate le-ai făcut cu înţelepciune şi pământul este plin de făpturile tale" (*Psalmi*, 9 i; 5; 103, 24).

CAPITOLUL H

Despre gândirea lui DUMNEZEU prin semnele sale în lumea sensibilă

Ca într-o oglindă, în lucrurile lumii sensibile avem a-l contempla

pe Dumnezeu nu numai întrucât sunt semne, ci, în ele, prin *esenţă*, *putere* şi *prezenţă*; o luare în seamă mai înaltă decât cea precedentă, de aceea şi este de al doilea grad în ordinea contemplaţiei, prin ea noi fiind în măsură să-l descoperim pe Dumnezeu în toate cele create, despre care luăm cunoştinţă cu ajutorul simţurilor corporale.

Notăm că această lume, căreia-i zicem *macrocosmos*, intră în sufletul nostru, pe care îl numim lumea mică (*minor mundus*), prin porţile celor cinci simţuri, potrivit cu *aprehensiunea* (apprehensio), *încântarea* (obiectatio) şi *discernământul* (diiudicatio) în raport cu aceleaşi sensibile. Ceea ce se învederează astfel: unele lucruri sunt *generatoare*, altele *generate*, iar într-o a treia categorie intră cele *determinante*, faţă cu acelea. Cele *generatoare* (generanţia) sunt corpurile simple, adică astrele şi elementele în număr de patru. Deci, toate cele ce sunt generate şi produse printr-o lucrare sunt generate şi produse din elemente prin acţiunea luminii, care le conciliază în amestec. Astfel că *generate* (generata) sunt corpurile compuse din elemente, precum cele minerale, vegetale, sensibile şi umane. *Regentele* (regenţia) tuturor sunt substanţe spirituale care *se unesc cu toate celelalte*, ca în sufletele animate, sau *în*

17

mod diferenţiat, şi de aici spiritele raţionale. Complet separate, însă, ele apar ca spirite celeste, numite de filosofi *Inteligenţe* (Inteligentiae) şi de noi *îngeri*. Acestea, după filosofi, pot să mişte corpurile cereşti şi lor le este atribuită *administrarea universului* (administratio univerşi), primind de la cauza primă, adică de la Dumnezeu, influenţa virtuţii care se răspândeşte în lumea guvernată, respectând consistenţa naturală a lucrurilor. Teologii le atribuie cârmuirea universului, subsecventă stăpânirii lui Dumnezeu cel atotputernic, menită operei de reparaţie (cf. I. *Timotei*, I, l) 1; în virtutea faptului, sunt numite spirite administratoare, trimise acelora „care vor moşteni mântuirea" (*Evrei* 1, 14) 2.

Omul, socotit ca un microcosmos, are cinci simţuri, ca tot atâtea porţi prin care pătrunde în suflet cunoaşterea tuturor lucrurilor lumii sensibile. Astfel, prin văz se ia seamă de corpurile aflate în văzduh, şi luminoase, ca şi de cele colorate (Aristotel, *De anima*, II, 6, 418 * 7) 3; prin *simţul tactil*, de cele solide şi alcătuite din pământ. Prin celelalte trei, *intermediare*, însă, de cele intermediare, după cum urmează: prin *gust*, de cele apoase, prin *miros*, de cele aeriforme, prin *gust*, de cele

vaporoase, care au câte ceva din natura umedă, sunt întrucâtva aer şi mai au ceva din natura focului sau caldului, precum mirosul desprins din arome (Sf. Augustin, III, *De Genesis ad litteram*, e.4).

Aşadar, prin aceste porţi intră corpurile simple cât şi cele compuse. Pentru că prin simţuri percepem nu numai *sensibilele particulare*, adică: lumina, sunetul, mirosul, gustul, ca şi *calităţile primare*, acestea aprehendate de simţul tactil, ci şi *sensibilele comune*, deci numărul, mărimea, figura, repausul şi mişcarea şi pentru că „tot ce se mişcă se mişcă prin altul".

18

(Aristotel, *Fizica*, VII, 8), cu excepţia animalelor, care se mişcă şi se opresc prin ele însele, spre a cuprinde prin cele cinci simţuri mişcările corpurilor, suntem conduşi la cunoaşterea impulsurilor spirituale prin efectele cunoaşterii cauzelor.

Astfel intră în sufletul nostru întreaga lume sensibilă. Lucrurile sensibile exterioare pătrund primele în suflet prin porţile celor cinci simţuri, dar nu cu substanţele lor, ci prin asemănările lor generate mai întâi în mediu şi de mediu, în organul exterior; ca apoi să treacă în organul interior şi de aici în puterea aprehensivă. Şi astfel, generarea speciei în mediu şi a mediului în organ, şi conversiunea puterii aprehen-sive produc aprehensiunea a tot ceea ce sufletul cuprinde din afară de sine (Aristotel, *De Anima*, II, 12, 424 b, 17; III, 2, 425 b, 12; II, 7, 418 a 26; cf. Sf. Augustin, XI, *De Trinitate*, c. 9).

Dacă vine de la un lucru convenabil, aprehensiunii îi urmează delectarea. Simţul se desfată în obiectul care se percepe prin mijlocirea acestor asemănări, sub raportul *speciozităţii* (speciositas) şi, când luăm în consideraţie vederea, sub acela al *suavităţii* (şuavitas); dacă ne referim la olfacţie şi la auz, iar dacă ţinem seama de gust şi tactiltate, vom socoti *puritatea* (salubrit-s). De toate acestea se poate vorbi în ordinea aparenţei. Ceea ce este mai depărtat presupune proporţia. Căci specia *are formă*, *virtute* şi *acţiune*, conform cu principiul de la care emană, cu mediul traversat, cu termenul în care operează. De aceea, proporţia este considerată în asemănare, după aceasta având specie sau formă şi deci speciozitate. Căci „frumuseţea nu este altceva decât armonie" sau „congruenţa părţilor cu aceeaşi nuanţă a culorii" (Sf. Augustin, VI.

19

De Musica, e.13, 4.38-XXII; *De Civitate Dei*, c. 19, n. 2). Sau este

considerată ca având putere sau virtute, şi atunci este calificată ca suavitate, când virtutea agentă nu excede disproporţionat în pacient. Căci simţul suferă în cele extreme şi se delectează în cele moderate. Sau este considerat a avea *eficacitate* şi *impresie*, care sunt proporţionale când agentul îşi trece în pacient lipsa, ceea ce înseamnă că *însănătoşeşte* şi *hrăneşte*, fapt care apare cu deosebire în simţul gustului şi în cel tactil. În felul acesta lucrurile exterioare delectabile intră, prin mijlocirea asemănării, conform celor trei moduri ale delectării, în sufletul nostru.

După aprehensiune şi desfătare vine *discernământul*, conform căruia se deosebeşte nu numai dacă acesta este alb sau negru pentru că acesta aparţine simţului *particular*; nu numai dacă este salubru sau nociv, ceea ce ţine de simţul *interior*; ci şi se distinge şi se îndreptăţeşte, pentru că desfată. Şi în acest act se dobândeşte *raţiunea* desfătării prin obiectul perceput. Se întâmplă aceasta când se caută *raţiunea* frumosului, a suavului sau a stării de sănătate, şi se găseşte *proporţia egalităţii*, care este aceeaşi în ceea ce este mare şi în ceea ce este mic, nu-şi sporeşte dimensiunile, nici nu trece, alternându-se, în altceva (Sf. Augustin, *De Vera Religione*, c. 30, n. 56, sqq.).

Făcând abstracţie, deci, de loc, de timp şi de mişcare, prin aceasta se arată ca imutabilă, incircumscriptibilă, indeterminabilă şi peste tot spirituală. Discernământul, apoi, este acţiune, care, prin epurare şi abstragere, face ca specia sensibilă, prin modul sensibilităţii receptate prin simţuri, să intre în puterea intelectuală. Şi astfel, această lume intră în sufletul omenesc prin părţile simţurilor, conform celor trei operaţiuni arătate.

20

!

Acestea sunt semnele cu ajutorul cărora putem, medita asupra lui Dumnezeu. Deci, pentru că specia aprehendată este asemănarea produsă în mediu şi de aici trece în organul de simţ impresionat, pentru că prin impresie se ajunge la principiul ei, adică la obiectul de cunoscut, se poate admite că acea lumină eternă generează din sine o asemănare sau o splendoare egală, consubstanţială şi coeternă şi că acela care este „imaginea lui Dumnezeu cel invizibil şi splendoarea gloriei şi înfăţişării fiinţei sale” (*Coloseni*, 1, 15; *Evrei* 1, 3), care se află în orice loc prin prima sa generaţie, ca obiect care generează în orice mediu asemănarea sa, graţie unirii este unitatea ca specie a organului

corporal, către individualul de natură raţională, pentru a ne reconduce, prin această unire, către Tatăl, ca început şi *obiect*

Astfel că toate lucrurile cognoscibile, când generează specia în sine, demonstrează în mod evident că, în ele, ca într-o oglindă, se poate vedea eterna generaţie a Verbului, Imagine şi Fiu al lui Dumnezeu, Tatăl, etern emanent.

Conform acestui mod, *ceea ce încântă*, fiind *aspectuos*, *suav* şi *salubru*, insinuează că *speciozitatea* (speciositas), *suavitatea* (suavitas) şi *salubritatea* (salubritas) se află în acea primă specie în care este şi proporţia cea mai bună şi egalitatea cu generatorul. Căci în ea stă *virtutea* care pătrunde, nu prin fantasme, ci prin adevărul neclintit al aprehensiunii. Aceasta este impresia salvatoare şi suficientă, care elimină precaritatea celui care înţelege.

Dacă încântarea este punerea în concordanţă a convenienţilor şi numai asemănarea în Dumnezeu dă raţiunea de a fi în cel mai înalt grad frumos, suav şi sănătos, şi dacă uniunea se face după *adevăr* şi după *intimitate* şi după *plenitudine*, în întreaga sa capacitate, se poate vedea deschis că doar în Dumnezeu se află delectarea adevărată şi originară şi că, de

21

la începutul oricărei delectări, tocmai spre totalitatea încântărilor ne îndreptăm.

care mintea noastră, cu ajutorul simţurilor, judecă tot ce pătrunde în sine.

La rândul său, *discernământul* ne poartă pe calea cea mai bună şi, nemijlocit, să speculăm în cea mai mare certitudine asupra eternului adevăr. Dacă, aşadar, discernământul cere să procedăm raţional făcând abstracţie de loc, de timp, de mutabilitate şi, prin ea, de dimensiune, succesiune şi transmutaţie, mediind raţiunea, ajungem şi la ceea ce este *imutabil*, *incir-cumscriptibil* şi *interminabil* afară de ceea ce este etern, iar ceea ce este etern e Dumnezeu sau în Dumnezeu. Dacă discernem toate lucrurile cu certitudine, prin mijlocirea unei astfel de judecăţi este evident că El e *raţiunea tuturor lucrurilor* şi *regula infailibilă* şi *lumina adevărului* în care toate cele ce sunt strălucesc fără prihană, indelebil, neîndoielnic, invariabil, injudi-ciabil, incomunicabil, interminabil, indivizibil şi intelectiv. Şi, pentru aceasta, acele legi prin care judecăm cu certitudine despre toate sensibilele luate în seamă. Fiind infailibile şi indubitabile pentru *intelectul celui ce*

aprehendează, şi de neşters din *memoria celui ce-şi aminteşte* ce e mereu prezent, invariabil şi de nejudecat pentru înţelegerea celui ce judecă, după cum zice Augustin, „nimeni nu gândeşte cu ele, ci prin ele" (II *De libero arbitrio*, c. 14, n. 38; *De Vera Religione*, c. 31, n. 58), este necesar ca aceste legi să fie invariabile şi incoruptibile, ca şi necesare; ireductibile, ca şi incircumscriptibile; interminabile, ca şi eterne, şi prin ele, indivizibile, ca şi intelectuale şi incorporale, nu făcute, ci create, etern existente în Arta eternă din care, prin care şi după care sunt formate toate cele frumoase; şi prin ele nu pot fi judecate cu certitudine, ci prin mijlocirea acelei Arte care a fost nu numai formă *producătoare* a tuturor, dar şi *păstrătoare* şi *distinctive* a tuturor, ca Fiinţă care susţine forma şi este regulă conducătoare în toate şi prin

22

Această cugetare se prelungeşte prin luarea în consideraţie a celor şapte diferenţe ale numerelor, prin care, ca şapte trepte, se ajunge la Dumnezeu; în acord cu ceea ce arăta Augustin în cartea *Despre adevărata religie* şi în *Despre muzică*, în care semnalează deosebirile numerelor care urcă în mod gradat de la cele sensibile până la alcătuitorul tuturor, pentru ca în toate să vadă pe Dumnezeu (*De Vera Religione*, c. 40 – 44; cf. II *De libero arbitrio*, c. 8 şi 14).

Spun, deci, că există numere în corpuri şi mai ales în sunete şi în voci; ele se numesc *sonore*; există numere abstracte care sunt primite în simţurile noastre; acestea se numesc *ocurente*. Mai sunt unele care vin de la suflet în corp, după cum se manifestă în gesticulaţii şi în dansuri; se numesc *progresante*. Există numere în delectarea simţurilor care provin din conversiunea intenţiei către specia primitoare; se numesc *sen-suale*. Sunt şi numere *memoriale*, retente în memorie. Iar pe cele cu ajutorul cărora le judecăm pe toate şi care, fiind necesare, cum s-a spus, sunt deasupra minţii, prin infailibilitate şi indiscernabilitate, le numin *judiciale*:

Din acestea se imprimă în mintea noastră numerele1 *artificiale*, pe care Augustin nu le mai înregistrează, asociate fiind cu cele judiciale; şi de la ele emană cele cărora le zicem crescătoare. Iar de la acestea vin numeroasele forme ale

23

artefactelor, ca să poată ordona coborârea de la cel mai mare, prin cele medii, la cele infime, către cel mai mare; de asemeni, urcăm gradual, pornind de la numerele *sonante*, prin cele *ocurente*, *senzuale* şi

memoriale.

Cum toate lucrurile sunt *frumoase* şi într-o oarecare măsură *delectabile* şi cum *frumuseţea* şi *delectarea* nu sunt fără *proporţie*, şi cum proporţia există mai întâi în numere: socotim că este necesar că toate sunt numere. Căci prin proporţii „numărul este principiul exemplar în sufletul Creatorului" (Boetius, I *De Arithmetica*, c. 2) şi în lucruri, principalul vestigiu, care călăuzeşte spre înţelepciune, care, fiind evidentă pentru toţi şi de Dumnezeu cea mai apropiată, ne conduce apropiindu-ne de el prin cele şapte diferenţe şi face ca El să fie cunoscut în toate lucrurile corporale şi sensibile, pentru a înţelege numeroasele lucruri, pentru a ne delecta cu numeroasele proporţii şi prin legile numeroaselor proporţii, judecate în mod irefutabil.

Pornind de la aceste două prime trepte, urcând, suntem conduşi să cugetăm asupra lui Dumnezeu prin urmele sale în lume, care asemenea celor două aripi ale Serafimului ce cad lângă cele două picioare (*Isaia*, 6, 2), putem conchide că toate creaturile lumii sensibile conduc la sufletul celui ce contemplă şi al înţelepţilor la Fiinţa eternă. Pentru că din acel prim început atotputernic, atotînţelept şi cel mai bun, din acea eternă origine, lumină şi plenitudine, din acea artă eficientă, exemplară şi ordonatoare decurg şi *umbrele*, *rezonanţele*, *picturile*, *vestigiile*, *simulacrele* şi *spectacolele* propuse nouă, semne divine

care ne fac să putem privi către Dumnezeu. Ele sunt copiile cele mai exemplare, prezentate minţii noastre încă necultivate şi deschise la cele sensibile, ca, prin acestea, care se văd, să treacă la cele inteligibile, cele ce nu se văd, de la semn la semnificat.

Căci lucrurile create ale acestei lumi sensibile semnifică pe cele *invizibile*, ale lui Dumnezeu: pe de o parte pentru că Dumnezeu faţă cu orice creat este *originea*, *modelul* şi *scopul*; şi orice efect este semnul cauzei, copia a ceea ce este exemplar şi calea către sfârşit acolo duce. Pe de altă parte, prin *propria reprezentare*. De asemenea şi prin *prefigurarea profetică*; prin *operaţiunea angelică* şi, în fine, prin *totalitatea instituirii* (ex superadito institutionis). Prin urmare, orice creat este, *din natură*, o efigie şi o similitudine a eternei înţelepciuni; dar. mai ales este a aceleia care în Scriptură este asumată prin *Spiritul profetic* de prefigurare a celor spirituale. În mod special, acele create în a căror efigie Dumnezeu apare prin *ministeriul angelic*; la fel, în fine,

ceea ce poate *institui* pentru a semnifica şi ceea ce nu are numai raţiune de *semn* după numele comun, dar şi după *Sacrament*.

Din toate acestea se poate conchide că „însuşirile nevăzute ale lui Dumnezeu se văd lămurit de la facerea lumii când te uiţi cu băgare de seamă la ele, în lucrurile făcute de el" (I. *Romani*, 20); cei ce nu vor să ia aminte la acestea şi să-l recunoască pe Dumnezeu în ele, să-l binecuvânteze şi să-l iubească, neiertaţi vor fi, nedorind să treacă „de la întuneric la admirabila lumină a lui Dumnezeu". Căci „mulţumiri se cuvin aduse lui Dumnezeu, cel ce ne dă biruinţa prin Domnul nostru Iisus Hristos" care ne-a chemat „din întuneric la lumina Sa cea minunată" (I *Corinteni*, 15, 57, I *Petru*, 2, 9), el făcând să intrăm din nou, prin aceste lumini de dincolo de noi, în oglinda minţii noastre, în care strălucesc cele divine.

25

CAPITOLULUI

Despre speculaţia asupra lui DUMNEZEU prin imaginea *imprimată în potentele naturale*

Cele două trepte despre care s-a vorbit deja şi care ne conduc la Dumnezeu prin *vestigiile* sale, ce luminează în toate cele create, ne-au îndreptat să reintrăm în noi, adică în mintea noastră în care străluceşte *imaginea* divină. Dar, reintrând în noi înşine, părăsind tinda, ajungând în altar sau în partea „de *dinaintea* tabernacolului, să ne străduim să-l vedem prin oglindă pe Dumnezeu: unde, ca un candelabru *străluceşte* lumina adevărului în faţa minţii noastre, căci în ea se răspândeşte imaginea Sfintei Treimi (*Exodul*, 24, 34, sqq; cf. *Psalmi*, 4, 7) 1.

Intră deci în tine şi vezi: mintea ta care *iubeşte* cu fervoare; şi nu ar putea să iubească, fără să se cunoască; şi n-ar fi în măsură să se cunoască, dacă nu şi-ar *aminti de sine*; pentru că nimic nu înţelegem prin inteligenţă, dacă n-ar fi prezent în memorie (Cf. Sf. Augustin, IX şi X, *De Trinitate*). Şi din ea se vede, nu însă cu ochiul carnal, ci cu acela al raţiunii, că «urletul tău are trei potente. Consideră, deci, *operaţiunile* şi *habitudinile* celor trei puteri, şi-l vei putea vedea pe Dumnezeu prin tine ca într-o imagine; ceea ce înseamnă a vedea *prin oglindă în mister* (I. *Corinteni*, 13, 12) 2.

26

Operaţiunea memoriei stă în reţinerea şi reprezentarea nu numai a celor *prezente*, *corporale* şi *temporale*, ci şi a celor *succesive*, *simple* şi *veşnice*. Memoria reţine pe cele *trecute* prin amintire, pe cele

prezente prin primire, pe cele *viitoare* prin previziune. De asemenea, pe cele simple, precum principiile cantităţilor continue şi discrete ca punctul, clipa şi unitatea, fără de care este imposibil să-ţi aminteşti, sau să gândeşti lucrurile care încep prin ele (cf. Sf. Augustin, XIV, *De Trinitate*, c. 10 şi 11; XV, c. 7, n. 13; Aristotel, *Categoriile*, 6, 46, 20). Reţine însă nu numai *principiile sirrlemnitatea ştiinţelor*, *eterne* sau în condiţia eternităţii, pentru că niciodată nu se uită, folosind raţiunea, fără ca auzul să aprobe şi să localizeze, nu ca şi cum ar percepe ceva nou, ci ca şi cum s-ar recunoaşte ca înnăscut şi familiar. Astfel se potenţează ceea ce i se propune cuiva: „e posibil ca un lucru să fie şi totodată să nu fie" sau „întregul este mai mult decât părţile sale sau oricare altă demnitate care nu poate fi contrazisă prin raţiunea interioară" (Aristotel, *Metafizica*, II, 4, 100, 5$, 35; cf. IV, 25, 10, 2, 3, 6, 13; Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 10, 76, 26).

Prin cea dintâi păstrare în act a tuturor lucrurilor temporale, să se citească: a celor trecute, prezente şi viitoare, memoria posedă efigia *eternităţii* al cărei prezent indivizibil se extinde asupra tuturor timpurilor.

Prin cea de a doua (a celor simple) apoi, este clar că nu numai că este necesară o informaţie din exterior, *prin fantasme* (phantasmata) ci, de asemenea, şi din superior (de mai de sus), primind formele simple care nu pot intra prin porţile simţurilor şi prin imaginea celor sensibile.

27

Din cea de a *treia* se arată că ea are prezentă în sine o lumină mereu aceeaşi în care se amintesc adevărurile invariabile. Şi astfel, prin *operaţiunile* memoriei se revelă că sufletul este imagine şi asemănare ale lui Dumnezeu atât de prezent în El şi care îl conţine atât de prezent în sine încât îl înţelege, iar potenţial devine „apt de El şi în măsură să participe la El" (Sf. Augustin, XIV, *De Trinitate*, c. 8).

Operaţiunea virtuţii *intelective* constă în perceperea inteligibilităţii termenilor, a *propoziţiilor* şi a *raţionamentelor*. Intelectul cunoaşte *semnificaţiile termenilor* când înţelege ce este fiecare prin definiţie. Dar cum *definiţia* este posibilă prin mijlocirea noţiunilor superioare, şi acestea, la rândul lor, presupun altele deasupra lor. Şi astfel până la cele supreme şi foarte generale, care, ignorate, ar face imposibilă înţelegerea celor inferioare. Dacă nu se cunoaşte ce este *fiinţa în sine* nu s-ar putea defini *plenar* nicio

substanţă specială. La rândul *ei*, *fiinţa în sine* n-ar fi cogitabilă dacă nu s-ar cunoaşte condiţiile sale, care sunt *unul*, *adevărul* şi *binele*.

Fiinţa poate fi gândită ca *parte* şi *întreg*, ca *imperfectă* şi *perfectă*, în *potentă* şi *act*, *după ceva* şi *separată*, *după parte* şi *ca totalitate*, *trecătoare* şi *permanentă*, *prin altul* şi *prin sine*, *amestecată cu ne-fiinţa* şi *pură*, *dependentă* şi *absolută*, *ulterioară şi primă*, *mutabilă* şi *imutabilă*, *simplă* şi *compusă*. Cum „privaţiunile şi defectele nu pot fi cunoscute fără luarea în seamă a poziţiilor" (cf. Averrpes, III *De Anima*, text. 25), intelectul nostru nu va ajunge la deplina inteligibilitate a fiinţei dacă n-o va înţelege în ceea ce are ea mai pur, în ceea ce este în act, mai în completitudine şi în absolut, adică, în ceea ce este ea, *fiinţă în sine* şi *eternă*, cu raţiunea de a fi a tuturor lucrurilor în ea. Cum ar putea înţelege intelectul ceea ce este incomplet şi defectiv, dacă n-ar cunoaşte fiinţa fără de vreo lipsă? Şi, la fel cu privire la celelalte condiţii evocate.

28

Zicem că intelectul înţelege cu adevărat *propoziţiile* când ştie cu certitudine care sunt adevărate; şi deci ştie cum că nu poate să se înşele în această comprehensiune. Prin urmare, se află că un adevăr nu are a fi altfel decât este, şi că este neschimbător. Dar cum mintea noastră este schimbătoare, un adevăr nu poate fi în acest mod al imutabilităţii strălucitoare decât prin altă lumină peste tot radiantă, şi care nu poate fi de la createle schimbătoare. Se află în această lumină care „luminează pe orice om venind pe lume", „adevărata lumină" şi Cuvântul care „era la început şi era la Dumnezeu" (*Ioan*, I, 1 şi 9). Intelectul nostru percepe cu adevărat intelectaţia deducţiei când sesizează că, în mod necesar, din premise decurge concluzia. Ceea ce se vede nu numai în termenii necesari, dar şi în cei contingenţi, ca în „dacă omul fuge", „omul se mişcă". Şi încă, percepe la fel nu numai în cele care sunt, dar şi în cele ce nu sunt. Astfel, se zice dacă fuge, se mişcă şi despre un om care există, dar şi despre unul care nu există. Necesitatea deducţiei nu vine deci din existenţa lucrului *în materie*, care este contingenţă, nici din existenţa lucrului *în suflet*, căci ar fi o ficţiune dacă n-ar exista *in re*. Ci vine de la exemplaritatea proprie Artei eterne, după care lucrurile posedă aptitudini şi habitudini ca reprezentări ale acelei eterne arte. După cum zicea Augustin în cartea sa de *Vera Religione* (c. 39, 4, 72 sqq.), lumina cu care se aprinde adevărul raţiocinant este şi aceea către care se străduieşte să ajungă.

De aici se vede că intelectul nostru este unit cu adevărul etern. Dacă nu ar fi niciun adevăr dobândit, nu ar fi posibil ca certitudine.

Pentru tine însuţi, deci, poţi să vezi adevărul care te arată, dacă fantasmele şi concupiscenţa nu te împiedică şi nu se interpun ca norii între tine şi razele adevărului.

29

Operaţiunea virtuţii *elective* ia seamă de *deliberare*, *judecată* şi *dorinţă*.

Deliberarea stă în cercetarea a ceea ce este mai bun (cf. Aristotel, *Metafizica*, III, 4, 1008 b, 18) 3. Dar despre mai bun nu se poate vorbi în afara accesului la optim; iar accesul este posibil prin asimilarea celui mai bun. Nimeni nu ştie, deci, dacă acesta este mai mare decât acela fără asimilarea optimului. Şi tot nimeni nu ştie că acesta este asimilabil altuia numai dacă se cunoaşte *altul*. Nu ştie, aşadar, că acesta este asemenea lui Petru, dacă nu-l ştie sau dacă nu-l cunoaşte pe Petru. Căci, în mod necesar, orice deliberare presupune noţiunea supremului Bine (Sf. Augustin, VIII, *De Trinitate*, e 8). *Judecata* sigură privitoare la lucrurile asupra cărora am deliberat este printr-o lege. Dar nimeni nu are a judeca, în mod cert, printr-o lege dacă nu este sigur că această lege este dreaptă şi că nu se cuvine judecată. Dar mintea noastră judecă de sine însăşi; deci nu poate judeca legea pentru care judecă; legea aceasta este superioară minţii noastre şi prin ea mintea noastră judecă după cum a fost întipărită. Nimic însă nu este superior minţii omeneşti, în afară de acela care a făcut-o; apoi, deliberarea noastră, în judecată, ajunge la *legile* divine dacă analizează pe *deplin rezolutoriu*.

Dorinţa, în sfârşit, în mod principal, este aceea care se mişcă deasupra a orice. Şi se mişcă mai presus de orice, a celui mai presus care este iubit; şi se iubeşte fiinţa fericită. Iar fiinţa fericită nu se dobândeşte decât prin ceea ce este cel mai bun şi scopul ultim. Nicio apetiţie, prin urmare, nu este dorinţă omenească decât ca bine suprem, sau pentru că lui i se supune, ori întrucât are reprezentarea lui. Atât de mare este puterea binelui suprem că numai prin dorinţa de sine cele create îl

30

pot iubi şi care se înşală şi greşesc, acceptkid pentru adevăr efigia şi simulacrul (cf. *De Spiritu et Anima* – inter. op. Sf. Augustin, c. 14; Boetius, III, *De Consolatione*; Sf. Augustin, II, *De libero arbitrio*, c. 9,

n. 26; Aristotel, *Etica Nicomahică*, I, 1, 1094 a 1).

Vezi, deci, cât de aproape este sufletul lui Dumnezeu şi cum memoria ne conduce la eternitate, inteligenţa la adevăr, potenţa electivă la bunătatea supremă, fiecare după operaţiunile sale.

Ia afară de aceasta, după *ordin* şi *origine*, şi *habitudinea* potentelor ne conduce la beatisima Trinitate însăşi. Prin urmare, din memorie se înalţă inteligenţa cu speţele sale, căci înţelegem când similitudinea, care este în memorie, rezultă în ascuţimea înţelegerii, care nu este altceva decât cuvântul. Din memorie şi inteligenţă expiră iubirea ca legătură între amândouă. * Acestea trei, adică *mintea generatoare* (mens generans), *cuvântul* (verbum) şi *iubirea* (amor) se află în suflet ca memorie, inteligenţă şi voinţă, care sunt consubstanţiale, coegale şi coeteme şi, între ele, reciproc, circumincidente. Dacă, aşadar, Dumnezeu perfect este spirit (II *Corinteni*, 3, 17) 4, posedă *memorie*, *inteligenţă şi voinţă*, posedă şi *verbul* născut şi *iubirea* expirată, care în mod necesar se disting, căci unul îl produce pe celălalt, nu *esenţial*, nu *accidental*, deci *personal*.

Când deci considerăm mintea prin sine ca printr-o oglindă, ea se înalţă la speculaţia asupra Prea-Sfintei Treimi, a Tatălui, a Verbului şi a Iubirii, trei persoane coeteme, coegale şi consubstanţiale în aşa fel, încât fiecare se află în fiecare, una nu este alta şi toate trei sunt unul Dumnezeu.

31

Pentru această speculaţie, sufletul care posedă principiul lui trei şi unu în trinitatea puterilor, prin care este imaginea lui Dumnezeu, este ajutat de luminile ştiinţei, ce o perfecţionează şi o informează şi o reprezintă în tripla beatisimă Trinitate. Deci. orice filosofie este *naturală*, sau *raţională*, sau *morală*. Prima vorbeşte despre *cauza de a fi* (causa essendi), şi conduce *te puterea Tatălui*; a doua, despre raţiunea înţelegerii (de ratione inteligendi), şi duce la *înţelepciunea Verbului*; cea de a treia, în fine, despre a trăi (în ordine vivendi) şi îndreaptă către *bunătatea Sfântului Spirit*…

Pe de altă parte, *prima* se divide în metafizică, matematică şi fizică, cea dintâi fiind despre esenţele lucrurilor, următoarea despre numere şi figuri, iar ultima despre virtuţi şi despre operaţiunile difusive. Astfel, metafizica ne va duce la *primul principiu*, *Tatăl*, matematica la *imaginea sa*, *Fiul*, în timp ce fizica, la *Sfântul Spirit*.

Cea de a doua se împarte în gramatică, aceasta făcându-ne apţi

în exprimare; în logică, ce ne dă perspicacitate în argumentare; în retorică, prin care dobândim abilitate pentru a convinge sau emoţiona. Prin similaritate, se insinuează misterul Prea-Sfintei Treimi.

Cum şi cea de a treia, la rândul ei, se divide în monastică, iconomică şşi politică (în monasticam, oeconomicam et

politicam). Monastica trimite la *primul principiu necreat*, iconomică la *familiaritatea Fiului*, iar politica la *libertatea Sfântului Spirit*.

Toate aceste ştiinţe posedă reguli sigure şi infailibile, ale căror lumini şi raze descind, în mintea noastră, din legea eternă. Iradiată şi infuzată de atâtea splendori, mintea noastră, prin sine, dacă nu este oarbă, poate să se ridice la contemplarea desăvârşită a aceleiaşi lumini eterne.

Iradierea acestei lumini şi considerarea ei suspendă pe înţelepţi în admiraţie şi, din contră, pe cei nebuni, care nu cred pentru a înţelege, îi perturbă; ca pentru a se înfăptui această profeţie: „dă-ne Doamne lumina minunată din munţii eterni, şi toate nebuniile lumii vor fi tulburate" (*Psalmi*, 75, 5).

CAPITOLUL IV

Despre oglindirea lui DUMNEZEU în imaginea sa reformată prin darurile dezinteresate

Dar ajungem să contemplăm primul principiu nu numai prin ceea ce trece *pe lângă noi*, ci şi *prin noi*, ceea ce înseamnă mai mult. Astfel, din această perspectivă, se dobândeşte cel de al patrulea grad al contemplaţiei (Cf. Sf. Augustin, 83, Qq.q. 51, n. 2). Când Dumnezeu s-a arătat atât de aproape de mintea noastră, este uimitor că într-atât de puţin, în sine însăşi, aceasta oglindeşte primul principiu. Cauza este de tot evidentă, căci mintea omenească, distrasă de atâtea solicitări, nu se afundă în *sine prin memorie*; obnubilată de fantasme, nu se reîntoarce la sine *prin inteligenţă*; ademenită de concupiscenţă, nu mai revine asupră-şi *prin dorinţa* de suavitate interioară şi de bucurie spirituală. Şi pentru aceasta, tot ceea ce este zăcător în lucrurile sensibile nu poate să reintre în sine, ca în imaginea lui Dumnezeu.

Şi astfel, asemenea celui care, cât pe-aici să cadă, trebuie să *se sprijine* şi să *se ridice*, sufletul nostru nu poate să se smulgă pe deplin din lumea lucrurilor sensibilelor pentru a le cerceta în sine şi a descoperi Adevărul etern în ele; dacă Adevărul, asumat în forma

omenească a lui Hristos, nu ar fi scara menită s-o repare pe prima, ruptă de Adam (*Isaia*, 24, 20) \.

De aceea, mai mult decât lumina naturii şi a ştiinţei dobândite care o iluminează, nimeni nu ar putea intra în sine, în aşa fel încât, în sine, să „se bucure în Domnul", fără mijlocirea lui Hristos, care zice: „Eu sunt uşa; de va intra cineva

34

prin Mine, se va mint ui, şi va intra şi va ieşi şi păşune va afla" (*Psalmi*, 36, 4; *Ioan*, 10, 9).

Dar de această *uşă* nu vom fi în stare să ne apropiem dacă *nu credem*, *nu sperăm* şi *nu iubim*. Prin urmare, dacă voim să reintrăm în bucuria Adevărului ca în paradis, trebuie s-o facem prin „credinţa, speranţa şi caritatea" lui Iisus Hristos, „mijlocitorul" între Dumnezeu şi oameni, care este ca „pomul vieţii în mijlocul paradisului" (I. *Timotei*, 2, 5; *Geneza*, 2, 9) 2.

Imaginea minţii noastre, apoi, trebuie să se acopere cu virtuţile teologale, prin care sufletul este „purificat, iluminat şi desăvârşit". Şi astfel imaginea este reformată, refăcută şi împlinită potrivit cu Ierusalimul cel de sus şi ca parte a Bisericii militante, care, după Apostol, este vlăstar al Ierusalimului ceresc. Zice Apostolul: „Ierusalimul cel de sus este liber, şi el este mama noastră" (*Galateni*, 4, 26). Sufletul cu credinţă, cu speranţă şi iubire întru Iisus Hristos, care este Verbul *încarnat*, *increat* şi *inspirat*, ceea ce înseamnă „Calea, Adevărul şi Viaţa" (*Ioan*, 14, 6); încredinţaţi prin *credinţă* de Hristos ca Verbul „increat", prin el ca verb şi splendoare a Tatălui, recăpătăm *auzul* şi *văzul*, spiritual; *auzul*, primind cuvintele lui Hristos, iar *văzul* privind splendorile luminii sale. Suspinând de dor în speranţă, ca să primim Verbul *inspirat*, vom recupera, prin dorinţă şi afect, *mirosul* spiritual. În sfârşit, îmbrăţişându-se, prin *caritate*, verbul *încarnat*, primindu-se bucuria şi îndreptarea către el cu iubire extatică, se recapătă *gustul* şi *simţul tactil*. Astfel că, prin mijlocirea acestor simţuri redobândite vezi şi auzi, miroşi, guşti şi îmbrăţişezi, poţi cânta, asemenea logodnicei din *Cântarea cântărilor*, care a fost compusă ca exerciţiu în contemplaţia de al patrulea grad, aceasta de *nimeni* înţeleasă, „decât de acela care o primeşte" (*Apocalipsa*, 2, 17) 3, constând mai mult în experienţa afectivă decât în cercetarea raţională. În consecinţă, pentru acest grad: reparate simţurile interioare pentru a simţi în chipul cel mai frumos, pentru a auzi modul cel mai armonic,

pentru a mirosi ce este mai odorifer, pentru a simţi de tot suav, pentru a cuprinde ceea

35

ce este cel mai delectabil, sufletul este disponibil la excese mentale, ceea ce vrea. să spună că în genul *devoţiunii*, în acela al *admiraţiei* şi în acela al *exultaţiei*. Toate acestea, după cele trei exclamaţii din *Cântarea cântărilor*. Prima se face din preaplinul *devoţiunii*, prin care sufletul „se ridică din pustiu ca un stâlp de fum, parcă ar arde smirnă şi tămâie" (*Cântarea*... 3, 6). A doua, din excelenţa *admiraţiei*, prin care sufletul se iveşte ca „aurora, luna şi soarele" (*Cântarea*... 6, 10), urmând iluminării care l-a suspendat în vederea admirării logodnicului.

A treia prin supraabundenţa exultaţiei, prin care sufletul se întoarce plin de cele mai suave delectări, ce urcă din pustie „sprijinindu-se de iubitul ei" (*Cântarea cântărilor*, 8, 5) 4.

Ceea ce a dobândit spiritul nostru construieşte *ierarhic* pentru a se înălţa la Ierusalimul suprem la care nimeni nu accede dacă mai înainte, n-a descins în inimă, prin graţie, cum a văzut Ioan în *Apocalipsa* lui (21, 2) 5. Şi coboară în inimă când, prin reformarea imaginii, prin virtuţile teologale şi prin încântările simţurilor spirituale şi prin suspensia exceselor, spiritul nostru se instituie *ierarhic*, ceea ce revine la a zice că este purificat, iluminat şi perfect.

Astfel că spiritul nostru este însemnat cu treptele celor nouă ordine, care sunt dispuse în interiorul său după cum urmează: *informaţia* (nuntiatio), *comentariul* (dictatio), *calea* (ductio), *dispunerea* (ordinatio), *coroboraţia* (roboratio), *asumarea* (susceptio), *descoperirea* (revelaţio), *consacrarea* (unetio), care corespund celor nouă grade din ordinul îngerilor, în acest mod, în mintea* omenească, se observă că primele trei corespund *naturii*, următoarele trei, *graţiei*. Cele care sălăşluiesc în suflet, când intră în sine, intră în Ierusalimul suprem, unde, luând seamă de ordinele îngerilor, îl văd pe

Dumnezeu însuşi, care este în acestea, şi îşi lucrează lucrările sale. De unde Bernarduse îi şi zice lui Eugenius: „În Serafimi, Dumnezeu iubeşte precum este caritate, în Heruvimi se descoperă ca adevăr, în Tronuri se instituie ca echitate, în Domnii stăpâneşte cu majestate, în Stăpânii domneşte ca un principe, în Puteri supraveghează ca salvare, în Virtuţi lucrează ca virtute, în Arhangheli se revelă ca lumină, în îngeri asistă ca pietate" (V. *De Consideratione*, c.

5, n. 11, 12) 7. Din toate acestea, se vede Dumnezeu ca „totul în toate” (I. *Co-rinteni*, 15, 28) 8, prin contemplarea lui în minţile în care sălăşluieşte prin darurile caritătii care se revarsă.

Sfânta Scriptură, divin revelată, ca filosofia în precedentul, este cea care în mod special şi primar asigură speculaţia în speculaţia de acest grad. Deci Scriptura, principial, are a se aplică lucrării de reînnoire. Aceasta înseamnă că atât credin ei cât şi speranţei şi caritătii, virtuţi prin care sufletul va putea fi refăcut. În mod deosebit însă lucrează asupra caritătii, căci spune Apostolul (I. *Timotei*, 1, 5): „ţinta poruncii este dragostea”, „pentru că vine dintr-o inimă curată, dintr-un cuget bun şi dintr-o credinţă neprefăcută”. Aceasta, mai zice el, este „împlinirea Legii” (*Romani*, 13, 10; *Matei*, 22, 40). Şi de Salvatorul nostru, se mai afirmă, depinde Legea Profeţilor cu cele două precepte ale ei, adică iubirea de Dumnezeu şi iubirea de aproape, ceea ce este unit într-unul logodnic al Bisericii, Iisus Hristos, totodată iubire de Dumnezeu şi de aproape, frate şi stăpân, rege şi prieten, verb increat şi încarnat, plăsmuitor şi reconstructor al nostru, *alpha* şi *omega* (*Apocalipsa*, 1, 8; 21, 6, 22, 13); care este şi ierarhul suprem, adela ce purifică, iluminează şi desăvârşeşte logodnica, prin urmare Biserica toată şi fiece suflet sfânt.

36

37

Alături de Ierarh şi de Ierarhia Ecleziastică, apoi, şi întreaga Sfântă Scriptură, prin care suntem instruiţi pentru a fi purificaţi, iluminaţi şi desăvârşiţi, toate acestea după întreita *lege* transmisă ei: a naturii, a Scripturii însăşi şi a graţiei. Sau, urmând *cele trei părţi principale*, putem identifica legea Mozaică purificatoare, revelaţia profetică descoperitoare şi erudiţia evanghelică desăvârşitoare. Sau, încă, mai posibil, după întreita *inteligenţă spirituală*: este *tropologică*, purificând pentru onestitatea vieţii; *alegorică*, luminează pentru claritatea inteligenţei, şi *anagogică*, aceasta perfecţionând prin extazele mentale şi prin percepţiile cele mai suave ale înţelepciunii, după cele «rei virtuţi teologale, după *simţurile* spirituale reînnoite şi după *extazele* de care a fost vorba mai înainte. Ca şi după *actele ierarhice ale minţii* prin care aceasta se întoarce la sine spre a oglindi, mai departe, pe Dumnezeu în splendorile Sfinţilor (*Psalmi*, 109, 3) pentru că în ele, ca într-un pat *să dormim în pace şi să ne odihnim*, precum logodnica ce zice să nu se stârnească iubirea până când nu

vine ea (*Psalmi*, 4, 9; *Cântarea cântăruor*, 2, 7).

Prin aceste două trepte de mijloc accedem la contemplarea lui Dumnezeu *din noi* (*Isaia*, 6, 2), ca în oglinzile celor create. Şi aceasta, asemenea aripilor Serafimului, întinse spre a zbura, care ocupă locul de mijloc pentru a înţelege că suntem duşi de mână către lucrurile divine, prin puterile sufletului raţional *în mod natural* sădite, privitor la *operaţiuni*, la *habitudini* şi la *dispoziţia ştiinţei*; după cum rezultă din cel de al treilea mod. Mai suntem conduşi şi de puterile reînnoite ale sufletului şi aceasta prin *virtuţile* gratuite, prin *simţurile* spirituale şi prin *extazele* mentale; după cum este evident din patru.

38

Suntem nu mai puţin conduşi de *operaţiunile ierarhice*, purificative, iluminative şi perfective ale minţii omeneşti prin revelaţiile Sfintei Scripturi, date nouă prin îngeri, după cum zice Apostolul (*Galateni*, 3, 19) 9. Legea este dată prin îngeri în mâna Mediatorului. Şi, în sfârşit, suntem conduşi de *ierarhi* şi de *ordinile i-arhice* care trebuie să fie dispuse în mintea noastră după modelul Ierusalimului suprem.

Plină de toate luminile intelectuale mintea noastră este locuită, ca o casă a Domnului, ne înţelepciunea divină, fiică, logodnică şi prietenă. Şi mădular în cap al lui Hristos, soră şi moştenitor. Acest templu al Sfântului Spirit, fundat de credinţă, ridicat de speranţă şi dedicai lui Dumnezeu prin sfinţenia corpului şi minţii. Întreaga operă este caritatea cea mai sinceră, a lui Hristos, care „s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă" (*Romani*, *b*, 5) fără ca noi să putem cunoaşte pe cele ascunse, ale lui Dumnezeu. Deşi, aşa cum „dintre oameni" numai „duhul omului... ştie ale omului", tot asemenea, „cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu" (I. *Corinteni*, 2, 11). Prin caritate, deci, ne înrădăcinăm şi ne întărim, pentru a putea înţelege „împreună cu toţi Sfinţii. care este lungimea (eternităţii), lărgimea (bunătăţii), care înălţimea (măreţiei) şi care adâncimea (înţelepciunii care judecă)" (*Efeseni*, 3, 17, sqq.).

CAPITOLUL V

Despre oglindirea unităţii divine prin numele său prim, care este fiinţa

Pentru că îl contemplăm pe Dumnezeu nu numai în afara noastră şi în noi, ci şi deasupra noastră (*Psalmi*, 4? 9); în afară prin *semne* (vestigii), *înlăuntru* prin imagini şi *deasupra* prin lumina ce şi-a

pus amprenta pe mintea noastră şi care este lumina Adevărului etern. Care, „în minte se formează nemijlocit, prin Adevărul însuşi" (Sf. Augustin, 83, sqq. 51, 1.2, 4, *De Spiritu et Anima*, c. 11). Cine se exercită în primul mod va intra în încăperea (*atrium*) de dinaintea tabernacolului; cel ce o face în al doilea, va pătrunde în locul sfânt (*sancta*), iar acela care va lucra în cel de al treilea, va intra ca un Pontif suprem în Sfânta sfintelor (*sancta sanctorum*), unde se află, deasupra, arca Heruvimilor glorioşi care acoperă *propitiato-rium-ul*. Prin aceasta înţelegem că modurile sau treptele contemplaţiei lucrurilor invizibile şi eterne ale lui Dumnezeu sunt: unul, îndreptat către esenţialele (*essentialia*) lui Dumnezeu; al doilea către cele proprii persoanelor.

Primul mod fixează privirea, primar şi principal, asupra *fiinţei* înseşi, zicând că acela *care este* este primul nume al lui Dumnezeu. Al doilea o îndreaptă către *binele* însuşi, zicând şi că acesta este primul nume al lui Dumnezeu. Cel dintâi trimite mai mult la *Vechiul Testament*, care vorbeşte, cu deosebire, de unitatea esenţei divine. Căci Dumnezeu i-a zis lui Moise: „Eu sunt cel ce sunt" (*Exodul*, 3, 14). Al doilea însă, la *Noul Testament*, care determină pluralitatea persoanelor prin botezul „în numele Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh" (*Matei*, 10, 18; *Luca*, 18, 19). Prin aceasta, Hristos, învăţătorul nostru, când

40

a vrut să ridice la perfecţiunea evanghelică pe tânărul bogat i-a zis că atributul principal şi cel mai exact al lui Dumnezeu este acela al bunătăţii „Nimeni nu este bun decât Unul singur: Dumnezeu" (*Marcu*, 10.T.8; *Luca*, 18, 19). Astfel, Ioan Damaschin, urmându-l pe Moise, a spus că primul nume al lui Dumnezeu este: *Cel ce este*. Dionysie, însă, a zis după Hristos că *binele* este primul nume al lui Dumnezeu: „nimeni nu este bun", a zis el, „decât unul singur: Dumnezeu" (I. *De Fide Orthodoxa*, c. 9; *Numele divine*, c. 3, l-o 4, 1) 2.

Astfel încât, cine vrea să contemple lucrurile invizibile ale lui Dumnezeu în ceea ce priveşte *unitatea esenţei* îşi fixează mai întâi privirea asupra *fiinţei* înseşi şi vede că aceasta este cea mai certă în sine, că ceea ce nu poate gândi nu este, pentru că *fiinţa în sine cea mai pură* nu este decât prin eliminarea completă a *nefiinţei*, precum şi *nimicul* exclude *fiinţa*. Şi astfel, după cum *nimicul absolut* (omnino nihil) pn are nimic din fiinţă, nici din condiţiile sale, din contră, *fiinţa* nu are nimic din ne *fiinţă*, nici în act, nici în potentă, nici după adevărul lucrului, nici după aprecierea noastră. Iar întrucât *nefiinţa* este

privaţiune de faptul de a fi, nu este inteligibilă decât prin *fiinţă*. Aceasta însă, cât o priveşte, nu se sprijină pe altceva, dacă tot ceea ce este înţeles ca *nefiinţă* este fie ca *fiinţă în potentă*, fie ca *fiinţă în act*. Dacă *nefiinţa* nu poate fi înţeleasa decât prin fiinţă şi *fiinţa în potentă* decât prin *fiinţa în act*, *fiinţa* numeşte actul pur de a fi. Aceasta nu este însă fiinţa particulară; aceasta este relativă, presupunând potenţa. Nu este nici prin analogie, aceasta posedând minimum de act, pentru că este minimă. Rămâne deci că acea *fiinţă* este fiinţa divină.

De mirare, deci, orbirea intelectului care nu ia în seamă ceea ce mai înainte se vede şi fără de care nimic nu se poate

41

cunoaşte. Dar tot aşa cum ochiul atent la diferenţele de culori nu vede lumina prin care vede alte lucruri, şi dacă le vede nu. I le socoteşte, tot astfel ochiul minţii, îndreptat către existentele *particulare* şi *universale* nu observă *fiinţa însăşi în afara oricărui gen*. Deşi toate acestea au loc în minte. De aici, cu adevărat apare că: „la fel cu slăbiciunea de care dau dovadă ochii liliecilor faţă de lumina zilei este şi aceea pe care în sufletul nostru o arată mintea faţă de lucrurile care în mod natural sunt cele mai evidente dintre toate” (Aristotel, *Metafizica*, 993, b, 9). Obişnuindu-se cu tenebrele existentelor şi fantasmele sensibilelor, văzând lumina *fiinţei* supreme îi pare că nu mai vede nimic, fără a înţelege că întunericul absolut este iluminaţia minţii noastre, precum atunci când ochiul vede lumina pură, vede fără să vadă (*Psalmi*, 138, 11) 3.

Vezi deci că fiinţa însăşi în toată puritatea ei nu poate fi gândită în sine şi, totodată, primind pe *altul*. Pentru că este cogitabilă ca *prima* în absolut, ea nu are cum să provină nici din nimic, nici din altă fiinţă. Ce ar mai fi prin sine şi în sine? Se mai cuvine, de asemenea, să iei în seamă *precaritatea absolută a fiinţei*, unde există *eternul*, acela care nu are nici început nici urmare. Şi încă, pentru că *nimic nu poate să stea în sine*, în afară de *fiinţa* însăşi, rezultă că aceasta nu este compusă, ci suprem simplă. Mai departe, *nimic nu este ca posibilitate* fără ca orice posibil dintr-un mod să nu presupună pe altul din *nefiinţă*; de aici *actualitatea* pură a fiinţei în sine. Se mai poate observa şi că nu este în niciun mod *defectivă*, ceea ce ne dă *perfecţiunea* sa. *Nu este nici diversificată*; astfel stă ca *unul* suprem în consecinţă, *fiinţa* care este *fiinţă* pură şi *fiinţă* absolută este *fiinţă primară*, *eternă*, *simplă*, *în act*, *perfectă* şi *unul suprem*.

42

Toate acestea sunt atât de sigure, că nimeni n-ar putea să înţeleagă *fiinţa* însăşi fără să gândească opusul ei, căci în mod necesar un termen cheamă pe altul. Prin urmare, pentru că fiinţa este în modul simplicităţii, din acest motiv este *mai înainte*. Apoi, întrucât este prin această condiţie a simplicităţii mai înainte, pentru aceasta nu este făcută prin altceva, nici din sine; ceea ce înseamnă că este *eternă*. La fel, fiind primă şi eternă, rezultă că nu este şi prin altceva, este deci *simplă* în absolut. Apoi, primă, eternă şi absolut simplă, înseamnă că nu este un amestec al posibilităţii cu actul: deci este în cel mai înalt grad *actuală*. Prima, eternă, simplă şi act pur, rezultă că e *perfecţiunea*. Adică, nimic nu-i *lipseşte*, şi nimic nu-i poate *fi adăugat*. Dar ceea ce este prim, etern, simplu, actual, perfect, în urmarea tuturor acestora, rezultă că este *unul suprem*. Cel despre care, deci, se poate zice că este, prin supraabundenţa multifelurită, cu privire la toate. „Trebuie să observăm dacă propriul întregului nu este adevărat şi despre părţi" (Aristotel, *Topicele*, V, 5, 135 a, 27; VII, 1, 151 b, 28). De unde, Dumnezeu este numele *fiinţei* prime, eterne, simple, actuale, perfecte (în absolut); astfel că este imposibil să gândim că Dumnezeu nu este, nici că nu este decât *unul singur*. „Ascultă, Israele! Domnul, Dumnezeul nostru, este singurul Dumnezeu" (*Deuteronomul*, 6, 7). Dacă vei vedea aceasta în pura simplicitate a minţii, fie şi în oarecare măsură, vei fi scufundat în strălucirea eternei lumini. Se vede motivul ridicării fiinţei în admiraţie. Deci, *fiinţa* însăşi este primă şi *absolut nouă*, este eternă şi *absolut prezentă*, este simplă şi *absolut imutabilă*, este perfectă şi *absolut imensă*, este supremul unu şi, totuşi, *absolut diversă*. Dacă vei admira cu mintea curată vei fi scăldat în cea mai pură lumină, după care vei vedea că este *absolut nouă*, fiind primă. Prin urmare: pentru că este prima, lucrează prin sine însăşi (*Proverbe*, 16, 4); din acest motiv, este cu necesitate scopul ultim, începutul şi sfârşitul, *alpha* şi *omega* (*Apocalipsa*, I, 8). Cu toate acestea, este *absolut prezentă*, pentru că este eternă. Fiind eternă, nu derivă din altceva, nici nu este defi

43

cientă în sine, nici nu curge dintr-o parte în alta. Deci, nu are nici trecut nici viitor, ci stă numai ca *fiinţă prezentă*. Şi întrucât este *cea mai mare*, de aceea este şi simplă. Pentru că este absolut simplă în esenţă, din acelaşi motiv este maximă în virtute, dacă virtutea, pe cât este numai una, pe atât este infinită (*de Causis*, prop. 17) 4. Şi în urmarea

aceleiaşi raţiuni, este *imutabilitatea absolută*, fiind actuală, în acelaşi mod. Întrucât este actuală, este act pur (*actus purus*), şi pentru că este astfel, nu dobândeşte nimic nou şi nu pierde nimic din ceea ce posedă; astfel că nu se poate schimba. Şi este *imensă*, întrucât este perfectă! Pentru că este perfectă, nimeni nu poate să gândească mai departe de sine, nici mai bine, nici mai nobil şi demn, şi, prin toate acestea, nici mai mult. Căci întregul, care este, este imens. Şi astfel este *în totul felurit*, ca unul suprem. Acesta din urmă, deci, este principiul universal al tuturor în multitudine, al lor, în termen de cauză eficienta, exemplară şi finală, „cauză a fiinţării, raţiune a înţelegerii şi ordine a vieţii" (Sf. Augustin, VIII, *De Civitate Dei*, c. 4; cf. Dionysie, *Numele divine*, c. 13, 3) 5. Este, deci, *universală* nu atât ca esenţă a tuturor lucrurilor, cât ca acea cauză supremă, universală şi de tot suficientă sieşi a tuturor esenţelor, ca virtute, pentru că, în esenţa suprem una, este suprem infinită şi absolut multiplă în putere. Repetăm: pentru că fiinţa cea mai pură şi absolută, care este simplu *fiinţa*, este primă şi *absolut nouă*, în urmare, este *originea* tuturor şi *scopul desăvârşitor*. Întrucât este *eternă* şi *absolut prezentă*, delimitează şi penetrează toate duratele, cărora le este, totodată, circumferinţă şi centru. Căci *simplicitate* şi *maximitate*, din acelaşi motiv este totul în toate şi totul în afară de toate. Şi este, astfel, „sfera inteligibilă, cu centrul peste tot şi circumferinţa nicăieri". Apoi, pentru că este *actuală* şi *imutabilă*, firesc este „stabilă, rămânere a mişcării în univers" (Boetius, III *De Consolatione*, 9). *Perfect* şi *imens*, astfel, este în lăuntrul întregului, fără a fi inclus şi în afara întregului, dar nu exclus, deasupra întregului, nu însă mai sus.

44

dedesubtul întregului, dar nu sub. *Unul suprem* şi *universal*, de aceea este *totul în toate* (L *Corinteni*, 15, 28), deşi toate sunt multe, iar fiinţa nu este decât una. Şi aceasta pentru că prin simplicitatea *unităţii*, prin serenitatea *adevărului*, prin sinceritatea bunătăţii se află în orice *virtuozitate*, în orice *exemplaritate* şi în orice *comunkabilitate*. Căci din El, fiinţa, *atotputernic*, *atoateştiutor* şi *universalbun*, „prin El şi pentru El sunt toate lucrurile". Vederea perfectă a tuturor acestora este fericirea supremă, aşa cum zice Moise: „Eu îţi voi arăta tot binele" (*Romani*, 11, 36; *Exodul*, 33, 19).

CAPITOLUL VI

Despre oglindirea SFINTEI TREIMI în numele său, care este Binele

După cercetarea celor esenţiale, ochiul inteligenţei se ridică spre a lua seamă de Prea-Fericita Trinitate. Astfel încât un Heruvim să stea alături de altul (*Exodul*, 25, 19; 37, 7, sqq.) 1. Dar, cum *fiinţa* însăşi este începutul absolut al viziunii asupra celor esenţiale şi numele prin care toate se definesc, la fel *binele* însuşi este principiul întemeietor în contemplarea emanaţiilor divine.

Priveşte, apoi, şi ascultă că este upum ceea ce este simplu, acel mai bine, adică, pe care nimeni nu-l poate gândi. Şi acesta este cel ce este astfel că nu poate fi gândit drept ca nefiind, pentru că acel ceva, mai bun decât orice, este şi nu poate decât să fie. Şi încă, nu are cum să fie gândit aşa cum se cuvine decât ca întreit şi unul (Sf. Anselm, *Proslogion*, c. 2 şi 15 *contra Insipientem*, c. 1 sqq.) 2. În urmare, „binele este răspândit în sine" (Dionysie, *Ierarhia Cerească*, c. 4, 1; *Numele divine*, c. 4, 1), ceea ce înseamnă că binele suprem este absoluta conţinere de sine. Difuziunea în sine nu poate fi însă în această condiţie decât ca *actuală* şi *intrinsecă*, *substanţială* şi *hipostatică*, *naturală* şi *voluntară*, *liberală* şi *necesară*, *indeficientă* şi *perfecţi*. Apoi, nu se poate să nu admitem în binele suprem, etern, şi producerea *actuală* şi *consubstanţială*, şi *ipostazele* egale în

46

noblețe, în care El este prin modul de generare şi prin acela de răsuflare, principiu etern, etern coprincipiant. De aceea, stă ca iubit şi co-iubit, în născut şi în suflare; aici în Tatăl, şi Fiul şi Sfântul Duh. Precum Binele suprem care în niciun chip nu se răspândeşte ca atare. Difuziunea temporală în *create* nu este decât centrală sau punctuală în raport cu imensitatea bunătăţii eterne. De unde şi putinţa de a gândi o răspândire şi mai mare decât aceasta, anume aceea în care, prin difuziune, dă altuia substanţa şi natura. În sfârşit, binele n-ar avea cum să fie cel mai înalt dacă realităţii sau intelectului i-ar lipsi.

În cazul că vei ajunge să contempli cu ochiul minţii puritatea bunătăţii, care este actul pur al principiului calitativ, în iubire „gratuită" şi „îndatorată" şi în unirea amândurora (Richard de Saint Victor, *V de Trinitate*, c. 16) 4, care este răspândire plenisimă prin modul *naturii* şi prin acela al *voinţei*, care este difuzia prin *Verb*, în acesta toate fiind spuse, şi prin Har, în care toate cele hărăzite sunt date, vei fi în stare să vezi prin transmisia Binelui suprem că este cu necesitate Treimea Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh. Căci în urmarea binelui suprem, *împărtăşirea* supremă din el; şi din aceasta,

consubstanţialitatea supremă, ca, la rându-i, din ea să decurgă *configurabilitatea* supremă, iar mai departe *coegalitatea* supremă ca şi *coetemitatea*, tot asemenea. Iar din toate acestea, *cointimitatea* absolută, în care unul este în mod necesar în altul prin totala *încercuire*, şi se manifestă cu altul prin indiviziunea universală a *substanţei*, a *virtuţii* şi a *lucrărilor* Prea-Sfintei Treimi.

Contemplând toate acestea, păzeşte-te să crezi că înţelegi incomprehensibilul. Ţine seama că, în considerarea celor şase

47

condiţii, cu vehemenţă, ochiul minţii noastre ne duce în stupoarea admiraţiei. Căci aici este *împărtăşirea* supremă cu proprietatea persoanelor, *consubstanţialitatea* absolută cu pluralitatea ipostazelor, *configurabilitatea* maximă cu personalitatea distinctă, *coegalitatea* supremă cu ordinea, *eternitatea* cu emanaţia, *cointimitatea* absolută cu emisiunea. Cine, văzând atâtea minunăţii, nu cade în admiraţie?

Dar înţelegem cu certitudine că toate acestea se află în Prea-Sfânta Treime dacă ne ridicăm ochii la suprema *bunătate*. Deci, pentru că este *împărtăşirea supremă* şi adevărata difuziune, în ea aflăm originea adevărată şi adevărata distincţie. Şi cum totul este comunicat, nu partea; ci acel ce stă ca întreg şi emanant şi producător, distingându-se prin proprietăţi, dar fiind în esenţă unul. Întrucât se disting, au proprietăţi personale şi pluralitatea ipostazei şi emanaţia originii şi ordinea, nu ulterioară, ci primară, şi emisiunea, nu de mutaţie locală, ci din pornire de sine, prin raţiunea autorităţii producătoare, aceasta emitentă în vederea trimiterii însăşi.

Pentru că sunt unu în mod substanţial, sunt în chip necesar unitate în esenţă şi formă şi în demnitate şi în eternitate şi în existenţă şi în incircumscriptibilitate. Prin cercetarea fiecăreia, în individualitatea ei, se contemplă *adevărul*; numai dacă sunt raportate reciproc însă, se dobândeşte *admiraţia* la care se înalţă aceea care este cea mai înaltă. Din acest motiv, este nevoie ca mintea ta, prin admiraţie, să se ridice la contemplaţia admirabilă.

Şi aceasta arată Heruvimii care se admiră unii pe alţii. Nu este fără de mister că au a se privi, „cu feţele spre capacul chivotului" (propitiatorium) 5, ca pentru a se verifica, aşa cum îi zice Domnul lui Ioan: „Aceasta este viaţa veşnică; Să Te

48

cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis" (*Exodul*, 25, 20; *Ioan*, 17, 3). Deci, trebuie să admirăm nu numai condiţiile esenţiale şi personale ale lui Dumnezeu *în sine*, ci şi prin comparaţie cu mirabila uniune a lui Dumnezeu şi a omului în unitatea persoanei lui Hristos.

Dacă vei fi fiind unul din Heruvimii care contemplă determinările *esenţiale* ale lui Dumnezeu, vei admira că, în acelaşi timp, *fiinţa* divină este *primă* şi permanent nouă, *eternă* şi mereu prezentă, *simplă în absolut* şi maximă sau incircumscrisă, *totul în toate* şi în niciun conţinut; *pur actuală* şi nicicând clintită, perfectă, fără a-i prisosi ceva şi fără a se diminua, imensă, fără hotar, infinită; *suprem una*, şi totuşi universală, având în sine toată virtutea, tot adevărul şi tot binele. Şi priveşte către *propitiatorium* şi admiră că în acesta primul principiu este unit cu ultimul: Dumnezeu cu omul făcut în a şasea zi; *eternul* alături de temporal născut din Fecioară; *simplul desăvârşit* cu tot ce e mai compozit; *actualul pur* alături de cel ce a pătimit total şi a murit; cel *perfect* şi imens unit cu infimul; *unul suprem* şi *peste tot* cu individualul compozit şi diferit de altele; să se citească, deci, unit cu omul Iisus Hristos.

Şi dacă vei fi celălalt Heruvim, contemplând cele ce sunt *proprii persoanelor*, vei admira cum *comunicabilitatea* este şi proprietate, *consubstanţialitatea* şi pluralitate, *configurabilitatea* şi personalitate, *coegalitatea* şi ordine, *coetemitatea* şi producere; *cointimitatea* şi emisiune, pentru că Fiul a fost trimis prin Tată, iar prin amândoi Duhul Sfânt, care, totuşi, este întotdeauna cu ei şi nedespărţit. Priveşte către *propitiatorium* şi admiră, că în Hristos se află *unitatea personală* ca trinitate a substanţelor şi dualitate a naturilor (Sf. Bernard.

49

V *De Consideratione*, c. 9, 20, 21). Şi încă, la fel, *consimţământul universal* cu pluralitatea voinţelor; *copredkaţia* lui Dumnezeu şi a. omului, cu pluralitatea proprietăţilor; *coadoraţia* şi pluralitatea celor foarte nobile; *coexaltarea* mai presus de orice cu pluralitatea celor demne, *condominaţia* cu pluralitatea celor puternice.

În această considerare stă perfecţiunea iluminării minţii noastre, astfel încât în a şasea zi vei vedea cum omul a fost făcut după*imaginea* lui Dumnezeu. Prin urmare, dacă *imaginea* este similitudine expresivă, atunci mintea contemplă în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care este înfăţişarea lui Dumnezeu cel invizibil, umanitatea

noastră mirabil preamărită, inefabil unită; şi vei mai vedea, în acelaşi timp, în unul primul şi ultimul, pe cel suprem şi pe cel infim, circumferinţa şi centrul, *alpha* şi *omega*, cauza şi cauzatul, Creatorul şi createle, anume *cartea scrisă înăuntru* şi *în afară* (*Apocalipsa*, 1, 8; 5, 1; *Ezechiel*, 2, 9) 6. Ceea ce înseamnă înălţarea la ceea ce este perfect, ajungând în Dumnezeu la perfecţionarea iluminaţiei în cel de al şaselea grad, care este cea de a şasea zi; şi nerămânându-i decât ziua de odihnă în care, prin extaze, mintea omenească se odihneşte „de toată lucrarea pe care o făcuse" (*Geneza*, 2, 2).

CAPITOLUL VH

Despre extazul mental şi mistic prin care se dă odihnă înţelegerii, trecând astfel întreaga devoţiune spre DUMNEZEU

Aşadar, am străbătut, prin cele şase consideraţiuni, „şase trepte ale tronului" lui Solomon pe care, urcând, am ajuns la pace, unde adevărul paşnic se odihneşte în mintea paşnică, precum în Ierusalimul interior (III, *Regi*, 10, 18 sqq.) \ întocmai celor „şase aripi ale Heruvimului" prin care înţelegerea adevărului, în deplina iluminaţie a sublimei înţelepciuni, capătă forţă pentru a fi transportată spre ţării; de asemenea, *primele şase zile*, în care mintea trebuie să fie în exercitare, pentru a ajunge, în final, la sâmbăta de odihnă; după care va contempla pe Dumnezeu, *în afara sa* prin vestigii şi în vestigii iar *în sine* prin imagini şi în imagini; *despre sine* prin asemănarea divinei lumini strălucinde peste noi, şi în aceeaşi lumină, după cum este posibil conform statutului căii şi al activităţii minţii noastre. Când, în sfârşit, pe cea de *a şasea* treaptă a ajuns să speculeze asupra principiului prim şi suprem şi mijlocitor între *Dumnezeu şi oameni* (I *Timotei*, 2, 5) 2, Iisus Hristos, lucrurile ale căror asemănări nu pot fi întâlnite în niciun fel în creaţia sa şi care depăşesc orice posibilitate a înţelegerii omeneşti rămâne ca oglindind (speculând) aceste lucruri prin transcenderea şi traversarea nu numai a lor ci şi de sine, în care trecere, Hristos este „calea" şi „uşa", este „scara" şi „vehiculul", propitiatorium-ul „tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu" (*Ioan*, 14, 6; 10, 7; *Exodul*, 25, 20; *Efeseni*, 3, 9) 3.

51

Cine priveşte *propitiatorium-ul*, se întoarce către cel răstignit pe cruce, cu chipul complet transfigurat de credinţă, de speranţă şi de caritate, de devoţiune, admiraţie, exultare, veneraţie, laudă şi bucurie; cu el se sărbătoreşte Pastele, acesta este trecerea; prin lemnul crucii

trece Marea Roşie, din Egipt, intră în deşert, unde gustă „mana cea ascunsă" şi se odihneşte cu Hristos în mormânt, ca moarte exterioară, simţind însă ceea ce pe cruce a fost spus tâlharului răstignit alături de Hristos: „Azi vei merge cu mine în rai" (*Exodul*, 12, 11; 14, 16; 16, 14; *Apocalipsa*, 2, 17; *Luca*, 23, 43) 4.

Ceea ce, de asemenea, i s-a arătat Sfântului Francisco, atunci când, în extazul contemplaţiei de pe muntele înalt, i-a apărut crucificat Serafimul cu şase aripi, cum eu şi mulţi alţii am auzit de la un însoţitor al său. Acolo a păşit spre Dumnezeu în extazul contemplaţiei; şi a dat modelul perfectei *contemplaţii*; precum mai înainte o făcuse *prin faptă*, ca un alt *Iacov*, cu numele schimbat în *Israel*, prin mijlocirea căruia Dumnezeu a îndreptat pe toţi bărbaţii cu adevărat spirituali către această trecere şi extaz al minţii prin exemplu, mai mult decât prin vorbă (*Geneza*, 35, 10).

Dar în această trecere, dacă mintea noastră ar fi perfectă, de bună seamă că ar lăsa deoparte toate operaţiunile intelectuale şi vârful afecţiunii, s-ar face transferul şi transformarea în Dumnezeu. Acest fapt este iris tic şiioarte tainic; „nimeni nu-I ştie în afară de cel care îl primeşte" (*Apocalipsa*, *2*, II) *6* şi nu-l primeşte cine doreşte şi nu doreşte şi nu-l doreşte decât acela care este pătruns de focul Sfântului Duh pe care Hristos l-a trimis pe pământ. Şi de aceea zice Apostolul că această înţelepciune mistică este revelată prin Sfântul Duh. Dar întrucât

52

pentru aceasta nimic nu poate face natura şi aproape nimic lucrarea, mai puţin se cuvine să le căutăm pe acestea şi mai mult să ne miruim (cf. *Romani*, 9, 16; cf. I, *Ioan*, 2, 20, 27) 7; mai puţin cu limba şi mai mult cu bucuria lăuntrică; mai puţin cu vorba şi scrisul, şi totul lui Dumnezeu, sau Sfântului Duh. Puţin făpturii şi totul esenţei creatoare, Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh, zicând astfel cu Dionysie Treimii lui Dumnezeu „O, Trinitate supraesenţială, supradumnezeiască şi su'prabună care stai în fruntea teosofiei creştinilor, condu-ne către supranecunoscuta, suprastrălucitoarea. şi sublima culme a prorocirilor mistice; unde stau cufundate în întunericul supraluminos al tăcerii iniţiatoare de mistere tainele cele simple, absolute şi imutabile ale teologiei, supra strălucind în chipul cel mai supraluminos, în întunericul cel mai adânc şi supraumplând minţile lipsite de vedere cu străluciri suprafrumoase în ceea ce-i cu desăvârşire cu neputinţă de

atins şi de văzut" (*Teologia mistică*, I, 1). Acesta este Dumnezeu. Prietenului pentru care sunt scrise acestea, îi spun: „Ţie, prietene, prin îndeletnicirea cea înflăcărată cu contemplările mistice leapădă şi simţurile şi activitatea minţii şi toate cele sensibile şi inteligibile şi toate cele ce sunt şi nu sunt şi ridicate, pe cât poţi, spre unirea fără cunoaştere cu Cel care-i mai presus de orice existenţă şi cunoaştere. Căci prin extazul nereţinut şi liberat de tine însuţi şi de toate, te vei înălţa spre raza supranaturală a întunericului divin, după ce vei fi îndepărtat toate şi te vei fi liberat de toate" (*ibidem*).

Dacă te întrebi cum se întâmplă toate acestea, îndreaptă-te spre graţie, nu către doctrină; spre dorinţă, iar nu spre înţelegere; către suspinul rugăciunii, şi nu către studiul lecţiei; către însoţitor, şi nu către dascăl; către Dumnezeu, şi nu către om; către întuneric, şi nu către claritate; nu către lumină, dar către focul care aprinde totul şi transportă în Dumnezeu cu miruiri extatice şi afecţiuni arzătoare. Căci „focul este Dumnezeul şi cuptorul său este în Ierusalim" (*Deuteronomul*, 4, 24; *Isaia*, 31, 9) 8, şi Hristos, cel ce l-a aprins în fervoarea

53

pasiunii ardente, pe care îl şi percepe cu adevărat, cel ce zice: „sufletul meu ar vrea mai bine ştreangul, mai bine moartea decât aceste chinuri" (*Iov*, 7, 15). Iar cine iubeşte această moarte, poate să-l vadă pe Dumnezeu, cel ce este adevărul neîndoielnic: „Faţa Mea însă n-o vei putea vedea, că nu poate arde omul faţa Mea şi să trăiască"(*Exodul*, 33, 20). Vom muri şi vom intra în întuneric; ş-vom impune tăcerea solicitărilor, concupiscenţei şi fantasmelor; cu Hristos crucificat, vom trece din această lume „în Tatăl", ca, arătându-ne noi Tatălui, să putem spune ca Filip: „ne este de ajuns"; şi să auzim ca Pavel: „Îţi este de ajuns harul meu"; şi să exultăm cu David care zicea: „Stinsu – s-a inima mea şi trupul meu, Dumnezeul inimii mele şi partea mea, Dumnezeule în veac"; „Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel, din veac şi până în veac. Tot poporul să zică: Amin, Amin" (*Ioan*, 13, 1; 14, 8; II *Corinteni*, 12, 9; *Psalmi*, 72, 26, 26; 105, 48).

— /

NOTE

Prolog

15/ *Francisco din Assisi* (Giovanni Beradone), n. În 1182, întemeietor al ordinului care, în recunoaşterea sa, se va numi

franciscan (sau al Fraţilor Minoriti); m. În 1226, după retragerea (1224) pe muntele Alvernia, lângă Arezzo, în Toscana, nul unui negustor înstărit, a renunţat la moştenire, determinat de Evanghelist: „Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţaţi pe cei leproşi, pe demoni scoateţi-i; în dar aţi luat, în dar să daţi. Să nu aveţi nici aur, nici arginţi, nici bani în cingătorile voastre; nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălţăminte, nici toiag; căci vrednic este lucrătorul de hrana sa" (*Matei*, 10, 8 – 10). Alegând Sărăcia (Madona Povertà) ca mamă, ca soţie, ca pe femeia sa (*Quam paupertatem modo matrem*, *modo sponsam*, *modo dominam nominare*, *sok-bat*, după Bonaventura, în *Legenda S. Francisci*, VII, 93) abandonează lumea, nu însă prin refuz, ci spre a-şi sluji, cu devoţiune şi umilinţă, semenii Pentru o viaţă sacră şi pură, în rugăciune, şi alături de cei mai dezmoşteniţi de soartă dintre aceştia, „el n-a fost niciun utopist exaltat, niciun copil visător jucându-se cu floricele sau cu razele soarelui, ci din toate punctele de vedere un om: rezonabil, simplu, natural" (Ludwig Hertling, *L'Histoire de l'Église*, Paris, 1962, p. 235).

Ca „Fiul lui Dumnezeu care s-a făcut sărac în această lume pentru noi", „din iubire pentru el, am ales sărăcia", spre a fi de folos celorlalţi (*Testamentum S. Fr.*, *Acta Sanctorum*, Paris, 1866, p. 633).

Predicile, rugăciunile, în ediţia critică: *Opuscula Sancţi Patris Francisci*, Quaracchi, 1904.1 se atribuie *Ifioreşti* (Floricelele); redactarea este însă mai târzie (sec. XIII) şi aparţine călugărului Ugolino di Montegiorgio. Canonizat în 1227, cu sărbătoarea în 4 octombrie.

2 Adică în anul 1257, acela al alegerii lui Bonaventura ca ministru general al ordinului

55

V. mai departe, cap. 1 şi nota 3, la acesta.

4 „Când tu ai început să te rogi, poruncă mi-a fost dată şi eu am venit ca să-ţi vestesc, căci tu eşti un om iubit de Dumnezeu. Ia aminte la cuvânt şi înţelege vedenia" (*Daniel*, 9, 23).

„Doamne, înaintea Ta toată dorirea mea şi suspinul meu de la Tine nu s-a ascuns" (*Psalmi*, 37, 9); „Şi" înfăţişarea lui era ca fulgerul şi îmbrăcămintea lui albă ca zăpada" (*Matei*, 28, 3).

6 „Care, fiind strălucirea slabei şi chipul fiinţei lui şi care ţine toate, cu cuvântul puterii Sale, după ce a săvârşit, prin El însuşi, curăţirea păcatelor noastre, a şezut de-a dreapta slavei, întru cele prea

înalte" (*Epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel*, I, 3).

7 „Iar voi ungere aveţi de la Cel Sfânt şi ştiţi toate"; „Cât despre voi, ungerea pe care aţi luat-o de la El rămâne întru voi şi n-aveţi trebuinţă ca să vă înveţe cineva, ci precum ungerea Lui vă învaţă despre toate, şi adevărat este şi nu, este minciună, rămâneţi întru El aşa cum v-am învăţa t „(*întâia epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan*, 2, 20, 27).

„Iubit-ai dreptatea şi ai urât fărădelegea; pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtaşii tăi" (*Psalmi*, 44, 9).

Capitolul I

1 a) Membru al Areopagului; după propovăduirea Apostolului Pavel, când acesta a ieşit din mijlocul areopagiţilor „unii bărbaţi, alipindu-se de el, au crezut, între care şi Dionysie" (*Faptele Apostolilor*, 17, 34).

„După convertirea sa, Dionysie Areopagitul ajunge episcopul Atenei, pus chiar de Pavel; şi scrie mai apoi tratate despre: ierarhia cerească, ierarhia bisericească, numirile divine şi teologia mistică..." (Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicţionar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Creştină, Bucureşti, 1984, art. *Dionysie Areopagitul*). Totuşi, acestea sunt de redactare cu mult ulterioară.

b) Autorul prezumat, prin atribuire târzie, al unui corpus doctrinar (*Corpus areopagiticum*) *cuprinzând*: *Ierarhia cerească*, *Ierarhia bisericească*, *Numele divine*, *Teologia mistică* şi zece *Scrisori*. Date publicităţii în 532, cu ocazia unui colocviu teologic, ele ar fi fost scrise în anii următori morţii lui Proclos (în 485), de un creştin neoplatonizant, rămas necunoscut.

„Acest personaj misterios, discipol al lui Plotin, Proclos şi Damascius, întreprinde asocierea neoplatonismului şi creştinismului său, mai cu seamă, interpretarea şi dezvoltarea dogmaticii creştine în spirit şi din punct de vedere neoplatonic" (Basile Tatakis, *La Philosophie byzantine*, P.U.F., Paris, 1944, p. 24; cf. Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-age*, Payot, Paris, 1962, p. 80). Ar mai fi scris: *Despre suflet*, *Imnuri divine*, *Schiţe* (*Hypotyp Qse*) *teologice*, Despre *inteligibil şi sensibil*, *Despre drept şi divin*, *însuşiri şi ordine îngereşti*, *Teologia simbolică*, pierdute însă.

Aşadar, fals atribuit acelui Dionysie convertit de Apostol la

creştinism, pentru a se preveni asupra caracterului apocrif al *Corpus-ului*, s-a convenit la „Dionysie PseudoAreopagitul".

Corpus-ul este tradus în latină de Ioan Scotus Eriugena (? 810? 870), pentru care, autorul lui este *summus theologus*, *magnus et divinus manifestator*, *divinae Providentiae solers investigator* – cel mai mare teolog, *marele* şi divinul revelator, scrutătorul prevenit al Providenţei divine (*De Divisione natu-rae*, 476 e, 644 b, 641 e, 622 b în *Patrologia latina*, t. CXXII). Critica modernă, într-un registru larg conjectural, a identificat autorul cu grecul Dionysie, cu primul episcop al Parisului, Saint Denis, cu un călugăr egiptean din sec. IV (ipoteza este a lui Fr. Hipter), chiar cu Ammonios Sakkas (după E. Elor-duy), cu Dionysie, episcop de Alexandria (Constantin Skvorţev), cu un origenist de la începutul veacului V (Vladimir Guetţ & e) şi lista continuă (cf. Preot Dr. Gheorghe Dragulin, *Identitatea lui Dionysie* Pseudo*Areopagitul cu Ieromonahul Dionysie Smeritul-Exiguul*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 21 şi urm.).

Cea mai recentă încercare de identificare, aceasta a Pr. Dr. Gheorghe Dragulin, este, pentru noi, cel puţin, cea mai „spectaculoasă", Dionysie Exiguul, „smeritul monah", născându-se în Dobrogea (m. la Roma, pe la 555).

Bine condusă către adevăr, deci verosimilă, ipoteza cere o mai detaliată cercetare comparată a stilurilor. De aici poate să rezulte, aşa zicând", proba probelor.

2 „Trinitate supraesenţială, supradivină şi suprabună, care stai în fruntea teosofiei creştine, îndreaptă-ne spre culmea cea mai înaltă, cea supralucitoare a prorocirilor mistice, unde stau cufundate în întunericul upra-luminos al tăcerii iniţiatoare de mistere tainele cele simple, absolute şi imutabile ale teologiei, suprastrălucind în chipul cel mai supraluminos, în întunericul cel mai adânc şi supraumplând minţile lipsite de vedere cu străluciri suprafrumoase în ceea ce-i cu desăvârşire

cu neputinţă de atins. Aceasta este rugăciunea mea. Iar tu, scumpul meu Timotei, prin îndeletnicirea cea înflăcărată cu contemplările mistice leapădă şi simţurile şi activitatea minţii şi toate cele sensibile şi inteligibile şi toate ce sunt şi nu sunt şi ridică-te, pe cât poţi, spre unirea fără cunoaştere (agnosia) cu Cel care-i mai presus de orice existenţă şi cunoaştere. Căci prin extazul nereţinut şi liberat de

tine însuţi şi de toate, te vei înălţa spre raza supranaturală a întunericului divin, după ce vei fi îndepărtat toate şi te vei fi liberat de toate" (*Teologia mistică*, I, 1); v. şi infra, cap. VII.

3 „... aceste trei etape ale ascensiunii către Dumnezeu – *în afară*, *înăuntru*, *în sus de* noi înşine – comportă fiecare două faze, pe care le-am putea numi *imanentă şi transcendentă*. Este vorba deci de şase etape, simbolizate de cele şase aripi ale serafimului care, ambrăţişându-l pe Sfântul Francisc, i-a dat stigmatele" (Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, tr. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, voi, III, p. 202, în notă).

„Şi-a mai făcut regele un tron mare de os de fildeş, ferecându-l cu aur curat.

Tronul avea şase trepte..." (III *Regi*, 10; 18, 19).

„Serafimii stăteau înaintea Lui, fiecare având câte şase aripi; cu două îşi acopereau feţele, cu două picioarele, iar cu – două zburau" (*fsaia* 6, 2).

„Slava Domnului s-a pogorât pe Muntele Sinai şi l-a acoperit norul şase zile, iar în a şaptea a strigat Domnul pe Moise din mijlocul norului" (*Exodul*, 24, 16).

„Şi după şase zile, Iisus a luat cu Sine pe Petru şi pe Iacov şi pe Ioan, fratele lui, şi l-a dus într-un munte înalt..." (*Matei* 17, 1).

Synderesis, de la gr. *syndiairão*, a separa sau, mai curând, a distinge deodată, intuitiv. Prin adaptare, operaţiunea „care permite contemplarea asemănării persoanelor divine în noi" (Pourrat, Op. cit., 272). Sau, ca la Jean Gerson, a petiţia superioară a sufletului (*Theologia mistica speculativa*, Pars II a, III a); o putere afectivă (de iubire) supremă.

V. d. Dionysie PseudoAreopagitul: „În *Teologia simbolică* am arătat care sunt numele trecute de la lucrurile sensibile la cele divine, ce sunt formele şi figurile divine; ce sunt formele şi figurile divine, părţile şi organele; ce sunt locurile şi podoabele divine; ce sunt furiile, mâhnirile şi vegherea şi celelalte figurări sfinte, prin care divinitatea este închipuită simbolic".

58

„În *Elemente de teologie* am tratat chestiunile privitoare la teologia afirmativă: cum e numită unică natura cea divină şi bună şi cum e numită triplă; ce este paternitatea care se spune despre ea şi ce este filiaţiunea; ce înseamnă denumirea dtvină de Duh; cum au izvorât

luminile lăuntrice ale bunătăţii din Binele imaterial şi indivizibil şi cum au rămas în sine şi între ele, fără a ieşi din rămânerea lor; cum a devenit substanţă Iisus cel mai presus de substanţă printr-o natură cu adevărat omenească…"

La rândul său, *Teologia mistică* urma să fie despre „extazul nereţinut" prin care, „liberat de tine însuţi şi de toate, te vei înălţa spre raza supranaturală a întunericului divin, după ce vei fi îndepărtat toate şi te vei fi liberat de toate". Pentru că, „în acest întuneric supraluminos dorim să ajungem şi să vedem şi să cunoaştem, prin nevedere şi necunoaştere, ceea ce-i mai presus de vedere şi de cunoaştere, ceea ce-i nevederea şi necunoaşterea în sine; căci aceasta înseamnă a vedea şi a cunoaşte cu adevărat; şi să slăvim pe cel supranatural, prin negarea tuturor celor existente; cum fac sculptorii, care îndepărtează tot ce împiedică vederea clară a ceea ce este ascuns, şi care scot la iveală frumuseţea cea adevărată şi ascunsă prin simpla luare. Negaţiunile trebuie să fie slăvite, după cum socot, în chip contrar afirmărilor. Într-adevăr, pe acestea le-am afirmat începând cu cele dintâi şi coborându-ne la cele din urmă, trecând prin cele de mijloc; pe când aici negăm toate, urcându-ne de la cele din urmă spre cele dintâi, ca să cunoaştem într-un mod neacoperit acea necunoaştere acoperită de toate cele cunoscute în toate cele existente şi ca să vedem acel întuneric supranatural ascuns de toată lumina aflătoare în cele existente" (*Teologia mistică*, III, I, II).

7 „Astfel, comentează Étienne Gilson, ne angajăm pe calea iluminativă. Dar va fi în van dacă, apucând acest drum, ignorăm condiţiile devenirii noastre. Înainte de păcatul originar, omul era în măsură să se bucure în pace de contemplarea lui Dumnezeu, întrucât fusese pus în paradis. După păcat însă, şi în urmarea lui, omul este atins de ignoranţă în spirit şi de concupiscenţă în trup. Trebuie, de aceea, un efort constant al voinţei noastre, cu ajutorul graţiei divine, pentru a ne îndrepta către Dumnezeu, noi cei întorşi cu faţa spre pământ. Spre a ajunge la înţelepciune trebuie să obţinem prin rugăciune graţia care recondiţionează, justiţia care purifică şi ştiinţa care iluminează. Graţia este temeiul unei voinţe drepte şi al unei raţiuni clarvăzătoare. În urmare, trebuie să ne rugăm, mai întâi, apoi să trăim după sfinţenie, deschişi către adevărurile pe care le descoperim, prin care ne vom ridica

progresiv până acolo, de unde Dumnezeu ni se dezvăluie, *ubi videatur Deus deorum în Sion*" (*La Philosophie au Moyen-age*, p. 441).

5 „Şi a visat (Iacov) că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea" (*Geneza*, 28, 12).

De sugestie paleo-testamentară, simbolul Scării avea să fie preluat încă de la început de „teologia mistică creştină". „Lumea este o scară pe care noi urcăm spre Dumnezeu, scrie Bonaventura. În ea găsim urmele lui Dumnezeu. Unele sunt materiale, altele spirituale, unele temporale, altele eterne, unele în afară de noi, altele în noi. Ca să ajungem să înţelegem Primul Principiu, pe Dumnezeu care e desăvârşitea spirituală şi eternă şi este *deasupra* noastră, noi trebuie să străbatem urmele lui Dumnezeu, şi *în afara* noastră. Noi apucăm astfel pe calea care duce la Dumnezeu. Trebuie apoi să pătrundem în propriul spirit, unde imaginea spirituală şi eternă a lui Dumnezeu este prezentă *înăuntrul* nostru. Aici pătrundem în adevărul lui Dumnezeu. În cele din urmă trebuie să trecem în ceea ce este etern, desăvârşit spiritual şi mai presus de noi. Abia atunci îl aflăm pe Dumnezeu Unitate (adică Unul de dincolo de Timp) şi Treime" (Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, p. 201 – 202).

„Când a apărut creştinismul, simbolul scării îşi avea deja vechimea sa. Independent însă de modul cum l-au înţeles anticii, următorii lui Iisus vor dezvolta concepţia lor proprie cu privire la apropierea de Dumnezeu şi reafitatea desăvârşirii prin urcarea treptelor unei scări.

Înainte de toate, scara a fost identificată cu însuşi Iisus Hristos domnul nostru. Hristos ne-a învăţat că el este «calea», dar el este şi «scara». Precum în templu existau trepte care dacă erau urcate duceau la Sfânta Sfintelor, explică Origen, astfel toate treptele noastre sunt reprezentate de Fiul Unic al lui Dumnezeu.

Asemenea lui Iisus care s-a urcat pe cruce – crucea înfăţişând scara ce duce spre înălţimi – şi noi suntem conduşi spre cer «prin harul pe care ni-l – a câştigat Domnul pe cruce» – Grigorie al Nişei…

În limbajul Sfinţilor Părinţi, simbolul scării dobândeşte întrebuinţări din cele mai variate. Aşa se face că Sf. Isidor Pe-lusiotul pretinde că Sfânta Scriptură este asemenea unei scări pe care ne urcăm la Dumnezeu. Înţelesul comun rămâne însă tot cel de urcuş spre desăvârşire pe care îl vom întâlni şi la Părinţii de limbă latină" (La Fer.

Ieronim, la Zenon din Verona, la Sf. Ambrosie, la Sf. Benedict din Nursia).

60

„Dintre toţi Sfinţii Părinţi însă acela care insistă cel mai mult asupra simbolului scării, făcând din el titlul şi subiectul unei opere rămasă nemuritoare, este Sf. Ioan al Sinaiului, numit din această pricină Scărarul. Tratatul său cunoscut sub numele de *Scara raiului* ori simplu *Scara*, mai mult decât sub numele original se pare, *Tablele duhovniceşti*, arată creştinului cum poate să se desăvârşească străbătând treizeci de trepte, treizeci de ani însumând şi vârsta Mântuitorului Hristos de până la începutul activităţii sale publice…"

„Insistenţa cu care Sfinţii Părinţi au vorbit despre *scară* explică dăinuirea simbolului ei şi în veacurile ce vor urma, nu numai în Răsăritul ortodox, ci şi în Apusul latin".

Astfel, în acesta din urmă, la Guig din-Chartres (m. 1137) care într-o *Scară a Paradisului* distingea patru trepte: citirea (lectio) Sfintei Scripturi, meditaţia (mediţatio) asupră-i, rugăciunea (oratio), „adică îndreptarea vieţii spre Dumnezeu…" şi contemplaţia (contemplaţio), „adică înălţarea la Dumnezeu". În acelaşi secol, şi Honor6 d'Autun (Honorius Augustodunensis) în *Scala coeli major* sau *De origine cognos-cendi Deum în creaturis*, cu identificarea a trei trepte: cunoaşterea trupească, spirituală şi intelectuală. Tot hţ secolul XII, Rupert de Tuy (cu o meditaţie la scara patriarhului Iacob), iar mai târziu, arhiepiscopul Toma al Valenciei, Ignatiu de Lovola (sec. XV-XVI), Ioan al Crucii sau Francis de Sales (sec. XVI-XVII)…

„Investigaţiile le-am putea duce până în vremea noastră, citând reprezentanţi ai tuturor epocilor şi ai tuturor confesiunilor…" Simbolul „a" trecut şi în folclor şi în tradiţiile populare, inclusiv în cele româneşti – (Mitropolit dr. Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia*. *Pagini din literatura primelor veacuri creştine*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1987, pp. 356 – 357, 364 – 365, 366 – 367, 370, 374 – 375, 383).

9 „Prin credinţă înţelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd" (*Epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel*, 11, 3).

Capitolul II

1 „Pavel, apostol al lui Iisus Hristos, după porunca lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, şi a lui Iisus Hristos, nădejdea noastră"

(*Epistola întâia către Timotei a Sfântului Apostol Pavel*, I, 1).

2 „îngerii care nu sunt toţi duhuri slujitoare, trimise ca să slujească pentru cei ce vor fi moştenitorii mântuirii?" (*Epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel*, I, 14).

61

„Nu există vizibil fără lumină, ci orice culoare proprie unui obiect se vede numai la lumină" f Aristotel, *Despre suflet*, II, 7, 4, 8 b 7).

Capitolul III

1 „Şi aşa să înjghebezi cortul după modelul care ţi s-a arătat în acest munte.

Şi să faci o* perdea de in răsucit şi de mătase violetă, stacojie şi vişinie, răsucită, iar în ţesătura ei să aibă chipuri de heruvimi alese cu iscusinţă.

Şi s-o atârni cu vergi de aur pe patru stâlpi din lemn de salcâm, îmbrăcaţi cu aure şi aşezaţi pe patru postamente de argint.

După ce vei prinde perdeaua în copci, să aduci acolo după perdea chivotul legii şi perdeaua vă va despărţi astfel sfânta de sfânta sfintelor" (*Exodul*, 26, 30 – 33).

„Dat-ai veselie *ia* inima mea…" (*Psalmi*, 4, 7) dar şi, în 5, 7: „Iar eu, în întru mulţimea milei Tale, voi intra încasa Ta, închina-mă-voi spre sfânt lăcaşul Tău…"

2 „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă, acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu" (*Iniţia epistolă către Corintem a Sfântului Apostol Pavel*, 13, 12).

3 „Pentru ce, de pildă, cutare nu merge spre Megara, în loc să stea pe loc, închipuindu-şi doar că merge într-acolo? De ce nu se aruncă, atunci când i se iveşte prilejul într-o fântână sau într-o prăpastie ci se vede cât de colo că se fereşte să facă acest lucru? Pentru că, de bună seamă, crede că nu e totuna să faci aceasta sau nu.

E limpede deci că el socoteşte că un fel de lucru e mai bun decât altul" (Aristotel, *Metafizica*, 1008 b, 10 – 20).

4 „Domnul este Duh" (*A.două epistolă către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, 3, 17).

„*Iconomia* (de la gr. *oikonomia*, lat., *dispensatio* – plan, providenţă, administrare. În context, ca: plan al lui Dumnezeu „cu privire la destinul creaţiei şi omului, îndeosebi pregătirea mântuirii în *Vechiul Testament şi* realizarea mântuirii în *Noul Testament*… Iconomia

este identificată adesea cu providenţa, dar misterul iconomiei se dezvăluie în întruparea Fiului lui Dumnezeu. Iconomia presupune caracterul dinamic, personal al Dumnezeirii, o mişcare în voinţa divină, care se fondează pe iubirea Sa faţă de om. Nicolae Misticul rezuma iconomia

62

astfel: planul lui Dumnezeu de mântuire a omului, realizat de Iisus Hristos".

Totodată, „Sfinţii părinţi fac o deosebire între teologie, care cuprinde doctrina despre fiinţa, relaţia şi viaţa celor trei ipostasuri divine în staul Treimii, şi iconomie, adică doctrina despre manifestarea iubirii lui Dumnezeu în lume, mai precis istoria întrupării şi răscumpărării în şi prin Iisus Hristos* (Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune creştină, Bucureşti, 1981, art. Iconomie).

Capitolul IV

1 „Pământul se mişcă încoace şi încolo, ca un om beţiv, se dă în sus şi în jos ca un scrânciob; păcatele apasă asupra lui, ca să nu se mai scoale" (*Isaia*, 24, 20).

2 „Căci unul este Dumnezeu „unul Mijlocitorul întru Dumnezeu şi oameni: omul Iisus Hristos" (Ep*istola întfia către Timotei a Sfântului Apostol Pavel,* 2, 5) j „Şi a făcut Domnul Dumnezeu să răsară din pământ tot soiul de pâni, plăcuţi la vedere şi cu roade bune de mâncat; iar în mijlocul raiului era pomul vieţii..." (Ge*neza,* 2, 9).

3 „Cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericilor; Biruitorului îi voi da din mana cea ascunsă şi-i voi da lui o pietricică albă şi pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l ştie, decât primitorul" (*Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*, *2*, i7).

4 „Cine este aceea care se ridică din pustiu, ca un stâlp de fum, parc-ar arde smirnă şi tămâie, parc-ar arde miresme iscusit gătite?"

„Cine-i aceasta, ziceau ele, care ca zarea străluceşte şi ca luna-i de frumoasă, ca soarele-i de luminoasă...?"

„Cine se înalţă din pustiu sprijinită de al său drag?" (*Cântarea cântărilor*, 3, 6 b, 10; 8, 5).

5 „Şi am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei" (*Apocalipsa*, 21, 2).

6 Sf. Bernard de Clairvaux (1090 – 1153), teolog francez în

orizontul „misticii speculative, cu influenţă considerabilă în secolele următoare. După P. Pourraţ (*La Sp iritualité Chrăti-enne*, Lecoffre, Paris, II, p. 34), „spiritualitatea" Sf. Bernard ar putea fi rezumată astfel: „perfecţiunea creştină şi rolul pre

63

ponderenţ pe care îl joacă umilitatea; doctrina iubirii de Dumnezeu, mijloacele de sanctificare; devoţiunea în misterele vieţii lui Iisus; devoţiunea faţă de Maria şi îngerii păzitori; teologia mistică; excelenţa mini stenului sacerdotal şi calităţile pe care le impune". Opera: *De Consideratione*, *De honoribus et offtcio episcoporum*, *Sermo de conversione*, *aici Clericos*, *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*, *Liber de diligendo De-o*, *De gratia et libero arbitrio*, *de Baptismo*, *Sermones de tempore*, *Ser-mones în Cantica Canticorum* ş.a. (în *Patrologia latina*, t. CLXXXIII-CLXXXV). Supranumit *Doctor Melifluus*.

Revigorator al misticii cisterciene (de la Câteaux-Cister-cium), „reprezintă proba – tipul contemplaţiei misterului marianic" (Cornel Minai Ionescu, *Principiu serafimic*, în „Verbum", anul I, nr. 712/1990, p. 34): „Dintre toate trăirile –, emoţiile şi sentimentele sufletului, iubirea este singura prin care creatura poate răspunde Creatorului ei, chiar dacă nu de la egal la egal, cel puţin de la apropiat la apropiat. Căci atunci când Dumnezeu iubeşte nu vrea altceva decât să fie iubit: într-adevăr nu iubeşte altceva decât ca să fie iubit, ştiind că cei care îl vor iubi, prin însăşi această iubire, sunt fericiţi.

Iubirea Mirelui său, mai degrabă, Mirele-iubire nu cere în schimb decât iubire şi credinţă statornică. Aşadar, celei iubite să-i fie îngăduit să iubească la rândul ei. Cum să nu iubească mireasa, şi încă mireasa iubirii? Cum să nu fie iubită iubirea?" (S. Berna redus, *Sermo 83*, *în Cantica Canticorum*, 46; apud *rev*. *cât*., p. 16).

7 încă Ps. Dionysie Areopagitul împărţea „îngerii" în trei ierarhii de trei: I. Serafimii (Seraphim), Heroubim şi Tronuri fâhrânoi); II. Domniile (Kyribtetes), Puterile sau Virtuţile (Dynâmeis) şi Stăpâniile (Expusiai); III. Începătoriile (Archai), Arhanghelii (Arhaggheloi) şi îngerii (Aggheloi). „Teologia desemnează toate substanţele cereşti prin nouă nume expresive. Divinul nostru iniţiator le distribuie în trei ierarhii, fiecare cuprinzând trei ordine. Prima, îl înconjoară pe Dumnezeu, de care se leagă indisolubil, şi se unesc cu el într-o modalitate mai directă decât altele… A doua include domniile, Puterile

şi Stăpâniile, în timp ce a treia, îngerii, Arhanghelii şi începătoriile" (*Ierarhia cerească*, V, 2). Toate acestea în sugestie pauliană. Astfel: în *Tesaloniceni*, 4, 16 şi în *Evrei*, 9, 5 sunt evocaţi arhanghelii şi heruvimii; în *Colos era*, 1, 16:

„Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii» fie stăpânii. În textul *Irinerarium*-ului bonaventurian, pentru „începătorii", virtute, de la *dynamis*

04

potenţă-potenţialitate (prin extindere, virtute a ceva, înspre ceva), în textul grec: *hyperano pases archis kai expusias kai dynameos kai kyriotetos kai pantds dnomatos ionomazomânon ou mânon en to aioni touto alia kai en to millonti* – mai presus de orice domnie, de orice stăpânire, de orice *putere* (se virtute), de orice dregătorie şi de orice nume care se poate numi, nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor (*Efeseni*, 1, 211.

„Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci şi Fiul însuşi se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toţi" (I. *Corinteni*, 15, 18).

9 „Deci ce este Legea? Ea a fost adăugată pentru călcările de lege, până când era să vină Urmaşul Căruia I s-a dat făgăduinţa, şi a fost rânduită prin îngeri, în mâna unui mijlocitor" (*Galatent*, 3, 19).

Capitolul V

1 *Ioan Damaschin* (7674/75 – 749), originar din Damasc, în Siria, ultimul mare reprezentant al literaturii patristice, în ramură greacă. Teolog reputat, cu apetenţă şi deschidere către filosofie, „cu el scolastica bizantină… îşi află expresia perfectă" (Tatakis, op. cit. p. 105). Scrieri: *Sursa cunoaşterii*, *Contra maniheenilor*, *Contra monoteliţilor*, *Despre credinţa ortodoxă* (De fi de orthodoxa), aceasta din urmă tradusă în fatină pe la începutul sec. X, cu ecouri la Petrus Lombardus, la Bonaventura, la Thoma d'Aquino. (Pentru detalii, să se vadă: Ştefan Alexe, *Contribuţia suntului Ioan Damaschin la sistematizarea învăţăturii ortodoxe* în „Ortodoxia", nr. 1/1984, p. 120 – 134).

2 „… mai înainte de toate, dacă se cuvine, să contemplăm denumirea cea perfectă şi bună a tuturor emanaţiilor dumnezeieşti, invocând izvorul cel prea bun şi mai presus de bunătate, Treimea, care ne descoperă toate pe ovidentele sale cele prea bune".

…numele de bine, pe care scriitorii sacri îl atribuie într-un chip transcendent Dumnezeirii celei supradivine, aruncând bunătate însăşi esenţa divină… binele în esenţa sa, ca bine substanţial, revarsă bunătatea lui peste toate lucrurile. Căci precum soarele nostru, fără deliberare şi voinţă, ci prin chiar faptul că există, luminează toate acele lucruri care, după felul lor, sunt capabile să se împărtăşească din lumina lui; tot astfel şi binele (care este mai presus de soare, iar ca arhetip transcendent prin însăşi existenţa sa, este mai presus de palida sa

65

Imagine) trimite razele întregii sale bunătăţi asupra tuturor lucrurilor, potrivit cu puterea de primire a fiecăruia. Prin acestea au luat naştere toate fiinţele cele spirituale şi inteligibile, şi puterile şi lucrările" (*Numele divine*, III, 1; IV, 1).

3 „Dar întunericul nu este întuneric la Tine şi noaptea ca ziua va lumina. Cum este întunericul şi noaptea, aşa este şi lumina ei" (*Psalmi*, 138, 11)

4 *Liber de Causis* (Despre cauze) sau *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* sau *Liber bonitatis purae*, alcătuită din 32 de propoziţii preluate din Proclos, *Elementatio theo-logiae*. Cu autorul necunoscut, multă vreme, în cultura medievală, a trecut drept operă aristotelică. Thoma avea să fie cel dintâi care a identificat sursa în Proclos (cf. Jean Jolivet, *La philosophie medievale* în *Histoire de la philosophie*, sous la direction de Brice Parain, Gallimard, Paris, I, p. 1352 şi urm.). Cel dintâi care a utilizat-o a fost însă Alain de Lille (m. 1202), în *Contra haereticos* (P. L., 210, col. 332 – 334). Se pare, de asemenea, că va fi servit ca model contemporanului său Nicolas d'Amiens, în *Ars fidel catholicae*, dedicată papei Clement III. Dar abia cu decada 1220 – 1230 „autoritatea *Cărţii despre cauze* începe să fie recunoscută". Alexandru de Hales o citează de opt ori, Roland din Cremona o foloseşte din plin *in Summa* sa şi, totodată, pătrunde în învăţământul oficial. Astfel, între 1230 şi 1240, în program, alături de *metaphysica vetus* şi *metaphysic a nova* figura şi *Liber de causis*. Într-o cartă (din \9 martie 1255) a facultăţii de arte din Paris este înscrisă printre cărţile de bază, socotită însă a fi aristotelică. La aceasta va fi contribuit mai cu seamă faptul că, pătrunzând în Occident, în acelaşi timp cu *Metafizica*, va fi fost sortită ca un „complement al acesteia (cf. Henri-Dominkjue Saffrey, *L'État actual des recherches sur le liber de*

Causis comme zource de la mă – aphysique au Moyen-ăge în *Die Metaphysik im Mittelalter*, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1963, p. 275 – 278).

5 „Nimic nu se poate găsi din cele ce există, care să nu fie ceea ce este şi să nu fie desăvârşit şi păstrat prin acel Unul, după care-i denumită într-un mod mai presus de substanţă toată divinitatea. Trebuie, deci, ca şi noi, îndreptându-ne de la cele multe spre Unul prin puterea" Unităţii divine să slăvim în chip unic divinitatea cea întreagă şi una, pe Unul care-i cauza tuturor; care-i înainte de tot ce-i unul şi mulţime, parte şi întreg, margine şi nemărginire, finit şi infinit, care determină toate cele existente şi însăşi existenţa; şi care fiind înainte de toate şi mai presus de toate este cauza unică a tuturor şi

66

ca a tuturor celor întregi. El e mai presus de unul însuşi şi determină pe unul însuşi, întrucât ceea ce-i unul se numără printre cele ce sunt; căci numărul participă la existenţă. Însă Unul cel mai presus de substanţă, Unul care există, determină orice număr. El este principiu, cauză..." (*Numele divine*, XIII, 3).

Capitolul VI

1 „Să pui un heruvim la un capăt şi un heruvim la celălalt păt al capacului chivotului"; „A făcut de asemenea doi heruvimi de aur, lucraţi din ciocan, pentru cele două capete ale capacului"; „Şi i-a aşezat unul la un capăt şi altul la celălalt capăt al capacului. Heruvimii aceştia erau făcuţi ca ieşind din capac la cefe două capete ale lui"; „Cei doi heruvimi îşi întindeau aripile unul spre altul, umbrind capacul, iar fetele lor erau îndreptate una către alta, privind spre copac" (*Exodul*, 25, 19, 37 – 7, 8, 9).

2 *Anselm de Canterbury*, n. În Aosta (Piemonte), în anul 1033; prior al abaţiei du Bec, în Normandia, urmându-i lui Lanfrac. Între 1043 şi 1109, când moare, arhiepiscop de Canterbury. Teolog şi filosof, care în *Proslogion* dă forma, devenită clasică, a aşa-numitului, mai târziu, argument ontologic pentru demonstrarea existentei lui Dumnezeu: „Doamne, tu care dai raţiune credinţei, fă, în măsura în care găseşti că se poate, ca eu să înţeleg că Tu eşti precum noi Te credem. Noi credem că eşti o asemenea fiinţă că niciuna mai mare decât Tine nu poate fi concepută. Să nu existe oare o asemenea fiinţă numai pentru că nebunul a zis în inima lui: «nu există Dumnezeu»?" (*Psalmi*, 13, 1). Dar un asemenea nebun, ascultând ceea ce eu am spus,

„un astfel de lucru, că nimic mai mare nu poate fi gândit, înţelege ceea ce aude şi ceea ce înţelege este în mintea lui, chiar dacă nu înţelege că există. Căci, una este a avea un obiect în minte, şi alta este a înţelege că el există. Atunci când pictorul îşi face opera el q are în spiritul său dar el nu a sesizat deocamdată existenţa a ceea ce nu este încă realizat. Dar, după ce a pictat, el o are în mintea sa şi înţelege şi existenţa a ceea ce a creat acum.

Nebunul, de asemenea, trebuie să convingă că nu există în minte un anumit lucru în afara căruia nu se mai poate concepe nimic mai mare… Dar, neîndoielnic, ceea ce este astfel conceput nu poate să existe numai în spirit. Dacă aş exista numai în spirit, ar putea fi conceput ca existând şi în realitate…

Există, deci, şi în inteligenţă şi în fiinţă, un anume lucru care nu se poate gândi decât drept cel mai mare".

67

(*Proslogion*, II). Respinsă argumentaţia de Gaunilon în *Liber pro Insipiente* (Apărarea nebunului), Xnselm răspunde în *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro Insipiente* (Contra Insipientem).

3 „înainte de toate, este drept să zicem că tearhia super-substanţială, prin efectul bunătăţii sale, creând substanţa rundelor, le produce existenţa" (*Ierarhia Cerească*, IV, 1). V. şi n. 2, la cap. V.

4 *Richard de Saint-Victor* (71110 – 1173), cel din urmă mare prior al Şcolii de la Saint-Victor. În *de Trinitate* ca şi în *Benjamin major* dezvoltă spiritualitatea şcolii, fixată în „mistica speculativă". Ar exista şase trepte în contemplaţie: prima, constând în cercetarea lucrurilor, a doua, în luarea în seamă a raţiunii de a fi a lucrurilor; cea de a treia, în cunoaşterea imaterialului (prin care sensibilele apar ca imagine a realităţilor indivizibile); următoarea, în identificarea substanţelor încorporate (sufletul şi spiritele îngereşti); în sfârşit, cu ultimele două se ajunge ia misterul Trinităţii. Pentru aceasta, „se cuvine în mai mare măsurădecât profundele investigaţii ale spiritului, căinţa inimii, mai mult decât raţionamentele, suspinele sufletului, şi, tot asemenea, geamătul şi nu demonstraţia (*Benjamin major*, IV, cap. VI c).

Propitiatorium (v. şi nota 1), *Kapporet*, în ebraică; placă de aur, cu heruvimi la extremităţi care acoperă chivotul: „Să faci şi capac la chivot, de aur curat, lung de doi coţi şi jumătate, şi lat de un cot şi

jumătate"; „Apoi să faci doi heruvimi de aur; şi să-i faci ca dintr-o bucată, ca şi cum ar răsări din cele două capete ale capacului"; „Să pui un heruvim la un capăt şi un heruvim la celălalt capăt al capacului"; „Şi heruvimii să-i faci ca şi cum ar ieşi din capac..."; „Apoi să pui acest capac deasupra la chivot, iar în chivot să pui legea ce ţi-o voi da"; „Acolo între cei doi heruvimi de deasupra chivotului legii, mă voi descoperi ţie..." (*Exodul*, 25, 17 – 22; v. şi 25, 10 – 17, 26, 34); *Leviticul*, 16, 2; *Numeri*, 7, 8, 9). Este plasat în Sfânta Sfintelor (*Exodul*, 26, 34); „La chivotul legii din Sfânta Sfintelor să pui capacul" (Sfânta Sfintelor, partea cea mai sacră a templului). „Originea şi funcţia *propitiatorium*-ului rămân obscure". Poate, loc în care Iahve este prezent şi iartă păcatele nu este a priori imposibil capropitiatorium-*ul* să fie ca amintire a instituţiilor culturale preexilie, dar mai probabil pare ca substitut postexilic al arcăi (lui Noe), privitor la care autorii sacerdotali dau scrisori de creanţă, prin raportarea ei la legislaţia Sinaiului" (*Dictionnqire encyclooedique de la Biblie*, Brepo ls, Paris, 1987, art. Propitiatoire, p. 1056).

68

„Eu sunt Alpha şi Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este Cel ce era şi Cel ce vine, Atotţiitorul"; „Am văzut, apoi, în mâna dreaptă a Celui ce şedea pe tron, o carte scrisă înăuntru şi pe dos, pecetluită cu'şapte peceţi"; „Şi privind eu, am văzut o mână întinsă spre mine şi în ea o hârtie strânsă sul; şi a desfăşurat-o înaintea mea şi am văzut că era scrisă şi pe b parte şi pe alta; plângere, tânguire şi jale era scris în ea" (*Apocalipsa*, 1, 8; 15; *Ezechiel*, 2, 9, lO).

Capitolul VII

1 „Şi a mai făcut regele un tron mare de os de fildeş, ferecându – l cu aur curat"; „Tronul avea şase trepte, iar vârfu-l spetezei tronului era rotund, şi avea de o parte şi de alta a locului de şedere rezemători, pe care stăteau doi lei" (III, *Regi*, 10, 18, 19).

2 „Căci unul este Dumnezeu, unul este şi Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni: *omul Iisus Hristos*" (*Epistola întâia către Timotei a Sfântului Apostol Pavel*, 2, 5).

3 „Iisus i-a zis: Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine"; „A zis deci iarăşi Iisus: Adevărat, adevărat zic vouă: „Eu sunt uşa oilor"; „... heruvimii să-i faci ca şi cum ar ieşi din capac..." (v. n. 4, cap. VI); „Şi să descopăr tuturor care este iconomia tainei cetei din veci ascunse în Dumnezeu, Ziditorul a toate,

prin Iisus Hristos" (*Ioan*, 14, 6; 10, 7; *Exodul*, 25, 20; *Efeseni*, 3, 9).

„Să-l mâncaţi însă aşa: să aveţi coapsele încinse, încălţămintea în picioare şi toiegele în mâinile voastre; şi să-l mâncaţi cu grabă, căci este Pastele Domnului"; „Iar tu ridică-ţi toiagul şi-ţi întinde mâna asupra mării şi o desparte şi vor trece fiii lui Israel prin mijlocul mării, că pe uscat"; „Iată, se află pe faţa pustiei ceva mărunt, ca nişte grăunţe, şi albicios, cu gândirea pe pământ"; „Cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericilor: Biruitorului îi voi da din mana cea ascunsă"; „Şi Iisus i-a zis: Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu Mine în rai" (*Exodul*, 12, 11; 14, 16; 16, 14; *Apocalipsa*, 2, 17; *Luca*, 23, 43).

5 „Şi-i zise (Dumnezeu lui Iacov): de acum nu te vei mai chema Iacov, ci Israel va fi numele tău" (*Geneza*, 35, 10). „Biruitorului… îi voi da lui o pietricică albă şi pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l ştie, decât primitorul" (*Apocalipsa*, 2, 17).

69

„Deci, dar, nu este nici de la cel care voieşte, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluieşte"; „Iar voi, ungere aveţi de la Cel Sfânt şi ştiţi toate"; „CU despre voi, ungerea pe care aţi luat-o de ia El rămâne întru voi şi n-aveţi trebuinţă ca să vă înalţe cineva, ci precum ungerea Lui vă învaţă despre toate, şi-adevărat este şi nu este minciună, rămâneţi întru El, aşa cum v-am învăţat „(*Romani*, 9, 16; I *Ioan*, 2, 20, 27).

8 „Căci Domnul Dumnezeul tău este foc mistuitor, Dumnezeu zelos"; „de frică întăritura ei va fi nimicită, iar căpeteniile vor fugi din jurul steagului, zice Domnul, a cărui văpaie este în Sion şi cuptorul în Ierusalim" (*Deuteronomul*, 4, 24; *Isaia*, 31, 9).

9 „Iar înainte de sărbătoarea Paştilor, ştiind Iisus că a sosit ceasul Lui, ca să treacă din lumea aceasta' la Tatăl, iubind pe ai Săi cei din lume, până la sfârşit i-a iubit"; „Filip i-a zis: Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl şi ne este de ajuns"; „Şi mi-a zis: îţi este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârşeste în slăbiciune" (*Ioan* 13, 1; 14, 8; II *Corinteni*, 12, 9).

Itinerarium mentis în DEUM

PROLOGUS

În principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam *a Patre luminum*, a quo est *omne datum optimum et omne donum perfectum*, Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostru m Iesum Christum, ut intercessione

sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et Domini noştri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris noştri, *det illuminatos oculos* mentis nostrae *ad dirigenţios pedes nostros în viam pacis* illius, *quae exsuperat omnes sensum*; quam pacem evangelizavit et dedit Dominus noster Iesus Christus; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, în omni sua praedicatione pacem în principio et în fine annuntians, în omni saluiatier. e pacem optans, în omni contemplatione ad extaticam pacem s-uspirans, tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir iile pacis, qui *cum his qui oderunt pacem*, *erai pacificus*: *Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem*. Sciebat eram, quod thronus Salomonis non erai nisi în pace, cum scriptura sit: *În pace factus est locus eius*, *et habitatio eius în Sion*.

Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelo spiritu quaererem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius tranzitum septimus în generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit ut

73

nutu divino circa Beati ipsius trahsitum, anno frigesimo tertio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones în Deum, inter alia occurrit illud miracolum, quod în praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. În cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem în contemplando et viam, per quam pervenitur ad cam.

N-am per senas alas illas recte intelligi possunt sex illumi-nationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vei itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per extaticos excessus sapientiae christianae. Via autem non est nisi per ardenţissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad *tertium caelum raptum* transformavit în Christum, ut diceret: *Christo confixus sum cruci*, *vivo autem*, *jam non ego*: *vivit vero în me Christus*; qui etiam adeo mentem Francisci absorbuit, quod mens în carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit. Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et pierducunt usque ad Deum, ad quem Nemo intrat recte nisi per Crucifixum. N-am *qui non intrat per ostium*, *sed ascendit aliunde*, *iile Jur est et latro*. *Şi quis*

vero per hoc ostium *introierit*, *ingredietur et egredietur et pascua înveniet*. Propter quod dicit Ioannes în Apocalypsi: *Beati qui lavant vestimenta sua în sanguine Agni*, *ut sitpotestas corum în ligno vitae*, *epter portas ingredientur civitatem*; quasi clicat, quod per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret tanquam per portam. Non eram dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*. Desideria autem în nobis inflammantur du-pliciter, scilicet per *clamorem orationis*, quae rugire facit *a gemitu cordis*, et *peifulgorem speculationis*, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit.

Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum

74

quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi suficiat lectio sine punctione, speculatio sine devotione, inyestigatio sine admiratione, circumspectio sine exsultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligenţia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.

— Praeventis igitur divina gratia humilibus et piis, compunctis et devotis, punctis *oleo laetitiae* at amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volen-tibus ad Deum magnificândum, admirândum et etiam degustandum, speculationes subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum extenus propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igiturte, homo Dei, prins ad stimulum conscientiae remorden-tem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae în eius speculis relucentes, ne forte ex lipsa radiofum speculatione în graviorem incidas foveam tenebrarum.

Placuit autem distinguere tractatum în septem capitula, praemittendo titulos ad faciliorem intelligenţiam dicendorum. Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis quam opus, magis dictorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus. Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus.

CAPULI

De grandibus ascensionis în DEUM et de speculatione ipsius per

vestigia eius în universo

Heatus vâr, *cuius est auxilium* aliste! *as-censiones în corde suo disposuit*, *în valle laaymarum*, *în loca*, *quem posuit*. Cum beatitudo nihil alind sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semeţipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levari non possumus nisi per virtutem superioarem nos relevantem. Quantumcunque eram gradus interioares disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur cos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare în hac *laaymarum valle*, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis. Ideo Dionysius în libro de Mystica Theologia, volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostru m: *Deduc me*, *Domine*, *în via tua*, *et ingrediar în veritate tua*; *Iaetetur cor meum*, *ut timeat nomen tuum*.

În hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum eram secundum statum conditionis nostrae lipsa rerum universitas sit scala ad ascendentum în Deum; et în rebus quaedam sunt vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviternă, ac per hoc quaedam extranos, quaedam intra nos; ad hoc quod perveniamus ad primum principium

76

considerândum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transpire per vestigium, quod est. corporale et temporale et extranos et hoc est deduci în via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviternă, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi în veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est *lae-tari în Deb notiţia et reverentia Maiestatis*.

Haec est igitur *via trium dierum în solitudine*; haec est triplex illuminatio unius chei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec respicit triplicem rerum existenţiam, scilicet în materia, în intelligenţia et în arte aeterna, secundum quam dictum est; *fiat*, *fedt*, et *factum est*; haec etiam respicit triplicem substanţiam în Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spiritualem et divinam.

Secundum hune triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exterioara, secundum quem vocatur animalitas seu senzualitas; alius intra se et în se secundum quem dicitur spiritus; îertius supra se secundum quem dicitur mens – Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendentum în Deum, ut ipsum diligat *ex toată mente*, *ex toto corde et ex toată anima*, în quo consistit perfecta Legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana.

Quoniam autem quilibet praedictorum modorum gemi-natur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alpha et omega*, seu în quantum contingit videre Deum în unoquoque praedictorum modorum ut per speculum et ut în speculo, seu quia unaistarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerări în sua puritate: hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium, ut, sicut Deus sex diebus perfectt *universum mundum* et în septimo requievit; şic *minor mundus* sex gradibus

77

Illuminationum săbi succedentium ad quietem contempla tionis ordinatissime pierducatur.

— În cuius rei figura sex gradibus ascendebatur ad thronutn Salomonis; Seraphim, quae vidit Isaias, senas alas habebant; post sex dies *vocavit* Dominus *Moysen de medio caliginis*, et Christus *post sex dies*, ut dicitur în Matthaeo, *dwdt discipulos în montan et transfiguratus est ante cos*.

Iuxta igitur sex gradus ascensionis în Deum sex sunt gradus potenţiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscen-dimus ad aeterna, scilicet sensus, imagina tio, ra tio, intellectus, intelligenţia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus în nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per graţiam; purgandos per iustitiam, exer-cendos per scienţiam, perficiendos per sapienţiam.

Secundum eram primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit cum Deus* în *Paradiso deliciarum*. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod du-pliciter infecit humanam naturam,

scilicet *ignorantia* mentem et *concupiscentia* carnem; ita quod *excaecatus* homo et *incurvatus* în tenebris şedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra *concupiscenţiam*, et scientia cum sapientia contra *ignorantiam*. Quod totum fit per Iesum Christum, *quifactus est nobis a De-o sapientia et iustitia et sanctificaţie et redemptio*. Qui cum sit Dei *virtus* et Dei *sapientia*, sit Verbum încarnatum *plenum gratiae et veritatis*, *graţiam* et *veritatem* fecit, *graţiam* scilicet *caritatis*, infudit, quae, cum *sit de cordepuro et conscientia bona etfide nonficta*, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum suprâdictum; *scienţiam veritatis* edocuit secundum triplicem modum

78

theologia e, *scilicet symbolicae*, *propria e et mysticae*, ut per *symbolicam* recte utamur sensibilibus, per *propria* în recte utamur intelligibilibus, per *mysticam* rapiamur ad supermen-tales excessus.

Qui igitur vuit în Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potenţias supradictas exerceat ad *graţiam refomiantem*, et hoc per orationem; ad *iustitiam purificantem* et hoc în conversatione; ad *scienţiam illuminantem*, et hoc în meditatione, ad *sapienţiam* perficien-tem, et hoc în contemplatione. Sicut igitur ad sapienţiam Nemo venit nisi per graţiam, iustitiam et scienţiam; şic ad *contemplationem* non venitur nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; şic primo orândum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendentum et intendento gradatim ascendentum quousque veniaturad *montem excelsum*, ubi *videatur Deus deorum în Sion*.

Quoniam igitur prins est ascendere quam descendere în scala Iacob, primum grădum ascensionis collocemus în imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum, ut simus veri Hebraei transeuntes de Aegypto ad terram Patribus repromissam, simus etiam Christiani cum Christo transeuntes *ex hoc mundo ad Patrem*, simus et sapientiie amatores, quae vocat ed dicit: *Tranzite ad me omnes*, *qui concupiscentis me*, *et a generationibus mers adimplemini*. *A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter potent Creator horum videri*.

Relucet autem Creatoris summa potenţia et sapientia et benevolentia în rebus creatis secundum quod hoc tripliciter

79

nuntiat sensus carnis sensul interiori. Sensus eram camis aut deservit intellectul *raţionabiliter investigând*, aut *fideliter credenti*, aut *intellectualiter contemplând*. *Contemplans* considerat rerum existenţiam actualem, credens rerum decursum habitualem, ratiocinans rerum praecellenţiam potenţialem.

Primo modo aspectus *contemplantis*, res în se ipsis considerans, videt în *zispondus*, *numerum* et *mensuram*; *pondus* quoad situm, ubi înclinantur, *numerum*, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur. Ac per hoc videt în eis *modum*, *speciem* et *ordinem*, nec non*substantia m*, *virtutem* et *operationem*. Ex quibus consurgere potest sicut ex *vestigio* ad intelligendum potenţiam, sapienţiam, et bonitatem Creatoris immensam.

Secundo modo aspectus *fidelis*, considerans hune mun-dum attendit *originem decursum* et *terminum*. N-am *fi de* credimus *optată esse saeculq Verbo vitae*; fi de credimus, triujn legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fi de credimus, mundum per finale iudicium terminându esse; în primo potenţiam, în secundo providenţiam, în tertio iustitiam summi principii advertentes.

Tertio modo aspectus *ratiocinabiliter investigantis* videt, quaedam tantum *esse*, quaedam autem *esse* et *vivere*, quaedam vero *esse vivere* et *discernere*; et prima quidem esse minora, secunda media, tertia meliora.

— Videt iterum, quaedam esse tantum *corporalia*, quaedam partim *corporaţia*, *partim spiritualia*; ex quo advertit, aliqua esse *mere spiritualia* tanquam utrius-que meliora et digniora.

— Videt nihilominus, quaedam esse *mutabilia* et *corruptibilia*, ut terrestria; quaedam *mutabilia* et *incorruptibilia*, ut caelestia; ex quo advertit, quaedam esse *immutabilia et incorruptibilia*, ut supercaelestia.

Ex his ergo visibilibus consurgit ad considerându Dei potenţiam, sapienţiam et bonitatem ut entem, viventem et intelligentem, mere spiritualem et incoruptibilem et intransmutabilem.

*

Haec autem consideraţio dilatatur secundam septifor-mem conditionem creaturarum, quae est divinae potentiae.

80

sapientiae et bonitatis testimonium septiforme, şi consideretur cunctarum rerum *origo*, *magnitudo*, *multitudo*, *puleritudo*, *plenitudo*, *operaţio et ordo*.

— *Origo* namque rerum secundum creationem, distinetionem et ornatum quantum ad opera sex dierum divinam praedicat potenţiam cuncta de nihilo producentem, sapienţiam cuncta lucide distinguentem et bonitatem cuncta lărgiter adornantem.

— *Magnitudo* autem rerum secundum molem longitudinis, latitudinis et profunditățis; secundum excellenţiam virtutis longe, late et profunde se extendendentis, sicut patet în diffusione lucis; secundum efficaciam operationis intimae, continuae et diffusae, sicut patet în operatione ignis, manifeste indicat immensitatem potentiae, sapientiae et bonitatis trini Dei, qui în cunctis rebus per *potenţiam*, *praesenţiam* et *essentiam* incircumscriptus existit.

— *Multitudo* vero rerum secundum diversitatem generalem, specialem et individualem în substantia, în forma seu figura et efficacia ultra omnem humanam destimationem, manifeste trium praedictarum conditionum în De-o immensitatem insinuat et ostendit.

— *Puleritudo* autem rerum secundum varietatem luminum, figurarum et colorum în corporibus simplicibus, mixtis et etiam complexionatis, sicut în corporibus et mineralibus, sicut lapidibus et metalis, plantis et animalibus, tria praedicta evidenter proclamat.

— *Plenitudo* autem rerum, secundum quod *materia* est plena formis secundum rationes seminales; *forma* est plena virtute secundum activam potenţiam; *virtus* est plena efectibus secundum efficienţiam, id ipsum manifeste declarat.

— *Operaţio* multiplex, secundum quod est naturalis, secundum quod est *artificialis*, secundum quod est *moralis*, sua multiplicissima varietate ostendit immensitatem illius *virtutis*, *artist* et bonitatis, quae quidem est om-nibus „causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi".

— *Ordo* autem secundum rationem *durationis*, *situationis* et *influentiae*, scilicet per prins et posterius, superius et inferius, nobilius et ignobilius, în libro creaturae insinuat manifeste primi principii *primităтem*, *sublimitatem* et *dignitatem* quantum

ad infinitatem potentiae: ordo vero divinarum *legum*, *praeceptorum* et *iudiciorum* în libro Scripturae immensitatem *sapientiae*; ordo autem divinorum *Sacramentorum*, *beneficio-rum* et *retributionum* in corpore Ecclesiae immensitatem *bboniatis*, ita quod ipse ordo nos în primum et summum, potenţissimum, sapientissimum et optimum evidenţissime manuducit.

Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omhibus his efectibus Deum non lăudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est.

— Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut în omnibus creaturis Deum tuum videas, ăudias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totuşi contra te orbis terrarum consurgat. N-am ob hoc *pugnabit orbis terrarum contra insensatos*, et econ-tra se îsatis erit materia gloriae, qui secundum Prophetam possunt dicere: *Delectasti me*, *Domine*, în *factura tua*, *et în operibus manuum tuarum exsultabo*. *Quam magnificată sunt opera tua*, *Domine*! *omnia în sapientia fecisti*, *impieta est terra possessione tua*.

CAPULII

De speculatione DEI în vestigiis suiş in hoc sensibili mundo

Sed quoniam circa speculum sensibilium non solum contingit contemplări Deum *per lipsa* tanquam per vestigia, verum etiam *în ipsis*, în quantum est în eis per *es-senţiam*, *potenţiam* et *praesenţiam*; et hoc considerare est altius quam praecedens; ideo huiusmodi consideraţio secuiyium tenet locum tamquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplândum Deum în cunctis creaturis, quae ad mentem nostram înfrânt per corporales sensus.

Notandum igitur, quodiste mundus, qui dicitur *macro-cosmus*, intrat ad animam nostram, quae dicitur *minor mundus*, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilium *apprehensionem*, *obiectationem* et *diiudicationem*.

— Quod patet şic: quia in eo quaedam sunt *generanţia*, quaedam *generata*, quaedam *gubernanţia* haec et illa. *Generanţia* sunt corpora simplicia, scilicet corpora caelestia et quatuor elementa. N-am ex elementis per virtutem lucis conciliantis contrarietatem elementorum în mixtis habent generări et produci, quaecumque generantur et

producuntur per operationem virtutis naturalis.

— *Generata* vero sunt corpora ex elementis composita, sicut mineralia, vegetalia, sensibilia et corpora hu-mana.

— *Regenţia* haec et illa sunt substanţiae spirituale sive

83

omnino coniunctae, ut sunt animae brutales, sive *cuniun*ctae *separabiliter*, ut sunt spiritus rationales, sive *omnino separataie*, ut sunt spiritus caelestes, quos philosophi *Intelligentias*, nos *Angelos* appellamus. Quibus secundum philosophos competit movere corpora caelestia, ac per hoc eis attribuitur *administratio univerşi*, suspiciendo a prima causa, scilicet De-o, virtutis influenţiam, quam refundunt secundum opus gubernationis, quod respicit rerum consistenţiam naturalem. Secundum a-utem theologos attribuitur eisdem regimen univerşi secundum imperium summi Dei quantum ad *opera reparationis*, secundum quae dicuntur *administratorii spiritus*, *missi propter cos qui hereditatem capiunt salutis*.

Homo igitur, qui dicitur *minor mundus*, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt în mundo sensibili, în animam ipsius. N-am per *visum* înfrânt corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per *tactum* vero corpora solida et terrestria, per tres vero *sensus intermedios* înfrânt intermedia, ut per *gustum* aquea, per *audi-tum* aerea, per *odoratum* vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, aliquid de aerea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet în fumo ex aromatibus resoluto.

Înfrânt igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita, ex his mixta. Quia vero sensu percipimus non solum haec *sensibilia partkularia*, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor *primariae qualitates*, quas apprehendit tactus; verum etiam *sensibilia communia*, quae sunt numerus, mag-nitudo, figura, quies et motus; et „omne, quod movetur, ab alio movetur", et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia; dum per hos quinque sensus *motus* corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per efectum în cognitionem causarum.

Intrat igitur quantum ad tria rerum genera în animam humanam per *apprehensionem* totuşiiste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exterioara sunt quae primo ingrediuntur

84

În animam per portas quinque sensuum; intrat, inquam, non per

substanţias, sed per similitudines suas primo generatas in medio et de medio în organo et de organo exteriori în interiori et de hoc în potenţiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio et de medio în organo et conversie potentiae apprehensivae super illam facit *apprehensionem* omnium corum quae extenus anima apprehendit.

Ad hanc apprehensionem, şi sit rei convenientis, sequitur *obiectatio*. Delectatur autem sensus în obiecto per similitudinem abstractam precepte vei ratione *speciositatis*, sicut în visu, vei ratione *suavitatis*, sicut în odoratu et auditu, vei ratione *sahibritatis*, sicut în gustu et tac-tu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proporţionalitatis. Sed quoniam species tenet *ralionem formae*, *virtutis* et *operationis*, secundum quod habet respectum ad principium, a quo mânat, ad medium, per quod tranzit, et ad terminum, in quem agit: ideo proporţionalitas aut attenditur în similitudine, secundum quod tenet rationem *speciei seu formae*, et sic dicitur *specio-sitas*, quia „puleritudo nihil alind est quam aequalitas numerosa", seu „quidam part în situs cum coloris suavitate". Aut attenditur proporţionalitas, în quantum tenet *rationem potentiae seu virtutis*, et sic dicitur *suavitas-cum* virtus agens non improporţionaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et în mediis delectatur. Aut attenditur, în quantum tenet rationem *efficaciae et impressionis*, quae tune est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigenţiam patientis, et hoc est *salvare et nutrire ipsum*, quod maxime apparet în gustu et tac-tu. Et sic per *obiectationem* delectabilia exterioara secundum triplicem rationem delectândi per similitudinem intrat în animam.

Post hanc apprehensionem et obiectationem fit *diiudicatio*, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album.

85

vei nigrum, quia hoc pertinent ad sensum *particularem*; non solum, utrum sit salubre, vei nocivum, quia hoc pertinent ad sensum *interioarem*; verum etiam, qua diiudicatur et ratio red-ditur, *quare* hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de *ratione* delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto. Hoc est autem, cum quaeritur *ratio* pulchri, suavis et salubris; et invenitur, quod haec est proportio *aequalitatis*. Ratio autem de-qualitatis est cădem în magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu tranzit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore

et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscriptibilis, indeterminabilis et omnino spiritualis. *Diiudicatio* igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo în potenţiam intellectivam. Et sic totuşiiste mundus introire habet în animam humanam per portas sensuum secundum tres operationes praedictas.

Haeo autem omnia sunt vestigia, în quibus speculări pos-sum Deum nostru m.

— N-am cum species *apprehensa* sit simi-litudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem în suum principium, scilicet în obiectum cognoscendum, ducat; manifeste insinuat, quod illa lux aeterna generat ex se similitudinem seu splendorem coaiequalem, con-substanţialem et coaieternalem; et quod iile qui est *imago invisibilis Dei* et *splendor gloriae et figura substanţiae eius*, qui ubique est per primam sui generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per graţiam unionis, unitur, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum. Şic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamam, quod în illis tanquam în speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a De-o Patre aeternaliter emanantis.

86

Secundum hune modum species *delectăns* ut *speciosa*, *suavis* et *salubris* insinuat, quod în illa prima specie est prima *speciositas*, *suavitas* et *salubritas*, în qua est summa proporţionalitas et aequalitas ad generantem; în qua est virtus, non per phantasma, sed per veritatem apprehensionis illabens; în qua est *impressio* salvans et sufficiens et omnem appre-hendentis indigenţiam expellens. Şi ergo delectatio-est co-niunctio convenientis cum convenienţi; et solius Dei similitudo tenet rationem summe specioşi, suavis et salubris: et unitur secundum *veritatem* et secundum *intimitatem* et secundum *plenitudinem* replentem omnem capacitatem: manifeste videri potest, quod în solo Deo est fontalis et vera *delectatio*, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manu-ducimur requirendam.

Excellentiori autem modo et imediatiori *diiudicatio* ducit nos în aeternam veritatem certius speculândam. Şi eram diiudicatio habet fieri per rationem *abstrahentem* a loco, tempore et mutabilitate ac per

hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem *immutabilem* et *incircumscriptibi-lent* et *interminabilem*; nihil autem est omnino *immutabile*, *incircumscriptibile* et *interminabile*, nisi quod est aeternum: omne autem quod est aeternum, est Deus, vei în De-o: şi ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet, quod ipse est *ratio omnium renan* et *regula infallibilis* et *lux veritatis*, în qua cuncta relucent infallibiliter, indelebiliter, indubitanter, irrefragabiliter, indiiudicabiliter, incommutabiliter, încoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter. Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, în nostram considerationem venientibus; cum sunt infallibiles et indubitabiles *intellectul apprehendentis*, sunt indelebiles a *memoria reco-lentis* tanquam semper praesentes, sunt irrefragabiles et

87

Indiiudicabiles *intellectul iudicantis*, quia, ut dicit Augustinus, „nullus de eis iudicat, sed per illas": necesse est, ea's esse incommutabile et incorruptibiles tanquam necessarias, încoarctabiles tanquam incircumeriptas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas, aeternaliter existentes în arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia: et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta *producem*, venim etiam cuncta *conservans* et *distinguens*, tanquam ens în omnibus formam tenens et regula dirigens, et per (juam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensuş înfrânt în ipsam.

*

Haec autem speculatio *dilatatur* secundum considera tionem septem differenţiarum *numerorum*, quibtis quasi sep-tem gradibus conscenditur în Deum, secundum quod ostendit Augustinus în libro de Vera Religione et în sexto Musicae, ubi assignat differenţias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opificem omnium, ut în omnibus videatur Deus.

*

Dicit eram, numeros esse în corporibus et maxime în sonis et vocibus, et hos vocat *sonantes*; numeros ab his ab-stractos et în sensibus nostris receptos, et hos voat *occursores*; numeros ab anima procedentes în corpus, sicut patet în ges-ticulationibus et

saltationibus, et hos vocat *progressores*; numeros în delectationibus sensuum ex conversione intentionis super speciem receptam, et hos vocat *senzuales*; numeros in memoriam retentos, et hos vocat *memoriales*; numeros etiam, per quos de his omnibus iudicamus, et hos voat *iudiciales*, qui ut dictum est, necessario sunt supra mentem tanquam infallibiles et indiiudicabiles. Ab his autem imprimuntur mentious nostris numeri *artificiales*, quos tamen inter illos gradus non enumerat Augustinus, quia connexi sunt *iudicialibus*; et ab his manant numeri *progressores*, ex quibus creantur

88

numerosae formae *artijiciatorum*, ut a summis per media ordinatus fiat descensus ad infima. Ad hos etiam gradatim as-cendimus a numeris *sonantibus*, mediantibus *occursoribus senzualibus* et *memorialibus*.

Cum igitur omnia sunt *pulera* et quodam modo *delectabilia*: et *puleritudo* et *delectatio* non sunt absque *proportione*; et *proportio* primo sit în numeris: necesse est, omnia esse numerosa: ac per hoc „numerus est praecipuum în animo Conditbris exemplar" et în rebus praecipuum vestigium ducens în Sapienţiam. Quod cum sit omnibus evidenţissimum et De-o propinquissimum, propinquissime quasi per septem differenţias ducit în Deum et facit, cum cognosci în cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa *zpprehendimus*, în numeroşis proportionibus *delectamur* et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter *iudicamus*.

Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculându-mi Deum în vestigiis quasi ad modum duarum ala-rum descendentium circa pedes, colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt în Deum aeternum, pro e o quod illius primi principii potenţissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artist efficientis, exemplantis et ordinantis sunt *umbrae*, *resonantiae* et *picturae*, sunt *vestigia*, *simulacru* et *spectacula* nobis ad contuendum Deum proposita et *signa* divinitus data; quae, inquam, sunt *exemplaria* vei potius *exemplata*, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad mtelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata.

Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*, partim quia Deus est omnis creaturae *origo*, *exemplar et*

finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit; partim ex *propria repraesentatione*; partim ex *prophetica*

89

praefiguratione; partim ex angelica *operatione*; partim ex superaddita institutione. Omnis eram creatura ex *natura* est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, sed *specialiter* illa quae in libro Scripturae per *spiritum prophetiae* assumta est ad spiritualium praefigurationem; *specialius* autem illae creaturae, în quarum effigie *angelico ministerio* voluit ap-parere; *specialissvme* vero ea qu-ul voluit ad significândum *instituere*, quae tenet non solum rationem *signi* secundum nomen commune, venim etiam *Sacramenti*.

*

Ex quibus omnibus colligitur, quod *invisibilia Dei a creatura mundi*, *per ea quae facta sunt*, *intellecta conspiciuntur*, ita ut qui nolunt ista advertere et Deum in his omnibus cognos-cere, benedicere et amare *inexcusabiles sunt* dum nolunt transferri *de tenebris* în *admirabile lumen Del De-o autem graţios per Iesum Christum*, *Dominum nostru m*, *qui nos de tenebris transtulit în admirabile lumen suum*, dum per haec lumina extenus data ad speculum mentis nostrae, în quo relucent divina, disponi-mur ad reintrândum.

CAPUL III

*De speculatione DEI per suam imaginem naturalibus pot*entiis *insignitam*

Quoniam autem duo gradus praedicţi, ducendo rios în Deum per *vestigia* sua, per quae in cunctis crea-turis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos re-intraremus, în mentem scilicet nostram, în qua divina relucet *imago*; hinc est, quod i-am tertio loco, ad nosmetipsos înfrântes et quasi atrium forinsecus relinquentes, în *sanctis*, scilicet *anteriori* parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum: ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis în facie nostrae mentis, în qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis.

Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua *amat* fer-ventissime semeţipsam; nec se posset amare, nisi *nosset*; nec se nosset, nisi sui *meminisset*, quia nihil capimus per intelligenţiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc advertis, animam tuam triplicem habere potenţiam, non oculo carnis, sed oculo rationis.

Considera igitur harum trium potenţiarum *operationes* et *habitudines*, et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est videre *per speculum în aenigmate*.

Operaţia autem *memoriae* est retentio et repraesentatio non solum *praesentium*, *corporalium* et *temporalium*, verum etiam *succedentium*, *simplicium* et *sempitemalium*.

— Retinet

91

namque memoria *praeterita* per recordationem, *praesentia* per susceptionem, *futura* per praevisionem.

— Retinet etiam *simplicia*, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec.

— Retinet nihilominus *scientiarum principia et dignitates* ut *sempiternalia* et sempiternaliter, quia nunquam potest şic oblivisci corum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis as-senţiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, şi proponatur alicui: „De quolibet afirmatio, vei negaţio"; vei: „Omne totum est maius sua parte", vei quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere „ad interius rationem".

Ex *prima* igitur retentione actuali omnium temporalium, praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum, habet effi-giem*act entităţis*, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit.

— Ex *secunda* apparet, quod lipsa non solum habet *ab exteriori* formări per phantasmata, verum etiam *a superiori* suspiciendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias.

— Ex *tenia* habetur quod lipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, în qua meminit invariabilium veritatum.

— Et sic per *operanones* memoriae apparet, quod lipsa anima est imago Dei et simi-litudo adeo sibi praesens et cum habens praesentem, quod cum actu capit et per potenţiam „capax eius est et particeps esse potest".

Operaţio autem virtutis *intellectivae* est în perceptione intellectus *terminorum*, *propositionum* et *illationum*.

— Capit autem intellectus *terminorum significată*, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio

habet fieri per superioara, et illa per superioara definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus

92

Ignoratis, non possunt intelligi *definitive* inferioara. Nisi igitur cognoscatur, quid est *ens per* se non potest *plene* sciri definitio alicuius specialis substanţiae. Nec *ens per se* cognosci potest, nisi cognoscatur cum suiş conditionibus, quae sunt: *unum*, *verum*, *bonum*. Ens autem, cum possit cogitari ut *diminutum* et *completum*, ut *imperfectum* et ut *perfectum*, ut ens *impotenţia* et ut ens *în actu*, ut ens *secundum quid* et ut ens *simpliciter*, ut ens *în parte* et ut ens *totaliter*, ut ens *transiens* et ut ens *manens*, ut ens *per alind* et ut ens *per* se ut ens *permixtum* non-enti et ut enspurum, ut ens *dependens* et ut ens *absolutum*, ut ens *posterius* et ut ens *prins*, ut ens *mutabile* et ut ens *immutabile*, ut ens *simplex* et ut ens *compositum*: cum „privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones", non venit intellectus noster ut *plene resolvens* intellectum alicuius entium creatorum, nisi *iuvetur* ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluţi; quod est *ens simpliciter* et *aeternum*, în quo" sunt rationes omnium în sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, şi nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis.

Intellectum autem *propositionum* tune intellectus dicitur veracitér comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falii în illa comprehensione. Scit eram, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum lipsa mens nostra sit commutabilis, illam şic incom-mutabiliter relucentem non potest videre nisi. per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur în illa luce, *quae il-luminat omnem hominem venientem în hune mundum*, quae est, *lux vera* et *Verbum în principio apud Deum*.

93

Intellectum vero *illationis* tune veracitér percijyt noster intellectus, quando videt, quod conclusio *necessario* sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam în contingenţibus, ut: şi homo currit, homo move-tur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum în rebus entibus, verum etiam în non-entibus. Sicut eram, homine existente, sequitur: şi homo

currit, homo movetur; şic etiam, non existente. Huiusmodi igitur *illationis necessitas* non venit ab existenţia rei în *materia*, quia est contingens, nec ab existenţia rei în *anima*, quia tune esset fictio şi non esset in re: venit igitur ab exemplaritate în arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artist *repraesentationem*. Omnis igitur, ut dicit Augustinus de Vera Religione, *vere ratiocinantis* lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire.

— Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae verităţi, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, şi te concupiscentiae et phantasmata non impediant et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant.

Operaţio autem virtutis *electivae* attenditur în *consilio*, *iudicio* et *desiderio*.

— *Consilium* autem est în inquirendo, quid sit melius, hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per ac-cessum ad optimum; accesus autem est secundum majorem assimilationem; nullus ergo scit utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem scit, aliquidalii magis assimilari, nisi illud cognoscat; non eram scio, hune esse similem Petro, nisi sciam vei cognoscam Petrum: omni igitur *consilianti* necessario est impressa notio summi boni.

Iudicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet; sed mens nostra iudicat de se lipsa: cum igitur non

possit iudicare de lege, per quam iudicat; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem est superior mente humana, nisi solus iile qui fecit cam: igitur in iudicando *deliberativa* nostra pertingit ad divinas leges, şi *plena resolutione* dissolvat.

Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum *desiderium* nisi quia summum bonum; vei quia est ad illud, vei quia habet aliquam

effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium îi creatura possit amari, quae tune fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat.

Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quo-modo memoria în aeternitatem, intelligenţia în veritatem, electiva potenţia ducit în bonitatem summam secundum operationes suas.

Secundum autem harum potenţiarum ordinem et originem et habitudinem ducit în ipsam beatissimam Trinitatem.

— N-am ex memoria *oritur* intelligenţia ut ipsius proles, quia tune intelligimus, cum similitudo, quae est în memoria, rezultat în acie intellectus, quae nihil alind est quam verbum; ex memoria et intelligenţia spiratur amor tanquam nexus ambo-rum. Haec tria scilicet *mens generam*, *verbum* et *amor*, sunt în anima quoad memoriam, intelligenţiam et voluntatem, quae sunt consubstanţiales, coaiequales et coaievae, se invicem circumincedentes. Şi igitur Deus perfectus est spiritus, habet *memoriam*, *intelligenţiam* et *voluntatem*, habet et *Verbum* geni-tum et *Amorem* spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producătur, non *essentialiter*, non *accidentaliter*, ergo *personaliter*.

Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculândam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaieternarum.

95

coaiequalium et consubstanţialium, ita quod quilibet în quolibet est aliorum, unus tamen non est alius, sed ipsi tres sunt unus Deus.

Ad hanc speculationem, quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potenţiarum, per quas est imago Dei, *iuvatur* per lumina scienţiarum, quae ipsam perficiunt et informant et Trinitatem beatissimam tripliciter re-praesentant.

— N-am omnis philosophia aut est *naturalis*, aut *rationalis*, aut *moralis*. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit *în potenţiam Patris*; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit *în sapienţiam Verbi*; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit *în bonitatem Spiritus sancti*.

Rursus, *prima* dividitur în metaphysicam, mathematicam et physicam. Et prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de naturis, virtutibus et operationibus diffusivis. Et ideo prima imprimumprincipium, *Patrem*, secunda în eius *imaginem Filium*, tertia ducit *în Spiritus sancti donum*.

Secunda dividitur în grammaticam, quae facit potentes ad exprimendum; în logicam, quae facit perspicaces ad arguen-dum; în rethoricam, quae facit habiles ad persuadendum sive movendum. Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis.

Tertia dividitur în monasticam oeconomicam et politicam. Et ideo *prima insinuat primi principii innascibilitatem*, secunda *Filii familiaritatem*, tertia *Spiritus sancti liberalitatem*.

Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tanquant lumina et radios descendentes a lege aeterna în mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, amnuduci potest per seme-tipsam ad contemplândam illam lucem aeternam. Huius autem lucis irradiatio et consideraţia, sapientes suspendit în admirationem et econtra insipientes, qui non credunt, ut intelligant, ducit în perturbationem, ut impleatur illud propheticum: *II-luminans tu mirabiliter a montibus aeternis*, *turbaţi sunt omnes insipientes corde*.

96

CAPUL IV

De consideratione DEI în sua imagine donis gratuitis reformată

Sed quoniam non solum *pernos* transeundo, venim etiam în *nobis* conţingit contemplări primum principium; et hoc maius est quam praecedens: ideo hic modus considerândi quartum obţinet contemplationis gradum. Minim autem vide-tur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est în se ipsis primum principium speculări. Sed ratio est în promptu, quia mens humana, sol-licitudinibus distracta, non intrat ad se per *memoriam*; phan-tasmatibus obnubilata, non redit ad se per intelligenţiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per *desiderium* suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo to-taliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare.

Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem re-cumbere, nisi apponat quis et *adiiciat*, *ut resurgat*; non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevări ad contuitum sui et aeternae Veritatis în se lipsa, nisi Veritas, assumta forma humana în Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat în Adam.

Idee, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et

scientiae acquisitaie, non potest intrare în se ut în se ipso *delectetur* în *Domino*, *nisi* mediante Christo, qui dicit: *Ego sum ostium*. *Per me şi quis introierit*, *salvabitur et ingredietur et*

97

egredietur et pasata înveniet. Ad hoc autem *ostium* non appro-pinquamus, nisi ipsum *credamus*, *speremus* et *amemus*. Necesse est igitur, şi reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur *per fidem*, *spem* et *caritatem* mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam *lig-num vitae* in medio *paradişi*.

Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologicis, quibus anima *purificatur*, *illuminatur epter-ficitur*, et sic imago reformatur, reficitur et conformis supernae Ierusalem efficitur et pars Ecclesiae militantis, quae est proles, secundum Apostolum, Ierusalem caelestis. Ait eram: *lila quae sursum est Ierusalem libera est*, *quae est mater nostra*.

— Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum *încarnatum*, *increatum* et *inspiratum*, scilicet *via*, *veritas et vita*; dum *perfidem* credit în Christum tanquam în Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem *auditum* et *vistim*, *auditum* ad suspiciendum Christi sermones, *visum* ad considerându illius lucis splendores… Dum autem *spe* suspirat ad suspiciendum Verbum *inspiratum*, per desiderium et affectum recuperat spiritualem *olfactum*. Dum *caritate* complecitur Verbum*âncarna turn*, ut suspiciens ab ipso delectationem et ut transiens în illud per extaticum amorem, recuperat *gustum* et *tactum*. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, adoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum cantâcorum, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hune quartum gradum, quem *Nemo* capit, *nisi qui accipit*, quia magis est în experientia affectuali quam în consideratione raţionali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulerum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per *devotionem*, *admirationem* et *exsultationem*, secundum illas tres exclamationes, quae frunt în Canticis canticorum. Quarum prima fit

98

per abundantiam *devotionis*, per quam fit anima *sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris*: secunda per excellenţiam *admirationis*, per quam fit anima sicut *aurora*, *luna* et *sol*, secundum processum illuminationum suspendentium animam ad admirândum sponsum consideratum; tertia per superabundantiam *exsultationis*, per quam fit anima suavissimae delectationis *deliciis affluens*, *innixa* totaliter *super dilectum suum*.

Quibus adeptis, efficitur spiritus noster *hierarchicus* ad conscendentum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, în quam Nemo intrat, nisi prins per graţiam lipsa în cor descendat, sicut vidit Ioannes în Apocalypsi sua. Tune autem în cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per obiectationes spiritua-lium sensuum et suspensiones excesuum efficitur spiritus noster *hierarchicus*, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus.

— Şic etiam gradibus novem ordinum insignitur, dum ordinate in eo interius disponitur *nuntiatio*, *dictatio*, *ductio*, *ordinatio*, *roboratio*, *imperatio*, *susceptio*, *revelaţio*, *punctio*, quae gradatim correspondent noyem ordinibus Angelorum, ita quod primi trium praedictorum gradus respiciunt în mente humana *naturam*, tres sequentes *industriam*, et tres postremi *graţiam*. Quibus habitis, anima intrând-o în se ipsam, intrat în supernam Ierusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt în eis Deum, qui habitans în eis omnes corum operatur operationes. Unde dicit Bernardus ad Eugenium, quod „Deus în Seraphim amat ut caritas, în Cherubini novit ut veiitas, in Thronis sedet ut aequitas, în Dominationibus dominatur ut maiestas, în Principatibus regit ut principium, în Potestatibus tuetur ut salus, în Virtutibus operatur ut virtus, în Archangelis revelat ut lux, în Angelis assistit ut pietas". Ex quibus omnibus yidetur *Deus omnia în omnibus* per contemplationem ipsius în men-tibus, în quibus habitat per dona affluentissimae caritatis.

Ad huius autem speculationis gradum specialiter et prae-cipue adminiculatur consideraţio sacrae Scripturae divinitus

99

Immissae, sicut philosophia ad praecedentem. Sacra eram Scriptura principaliter est de operibus reparationis. Unde et lipsa praecipue agit de fi de spe et caritate, per quas virtutes habet anima

reformări, et specialissime de caritate. De qua dicit Apostolus, quod est *finis praecepţi*, secundum quod est *de corde puro et conscientia bona etfide nonficta*. Ipsa est *plenitudo Legis*, ut dicit idem. Et Salvator noster asserit, totam Legem Prophetasque pendere în duobus preceptis eiusdem, scilicet dilectione Dei et proximi; quae duo innuuntur in uno sponso Ecclesiae Iesu Christo, qui simul est proximus et Deus, simul frater et dominus, simul etiam rex et amicus, simul Verbum increatum et încarnatum, formator noster et reformator, ut *alpha* et *omega*; qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam.

De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est toată sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc secundum triplicem *legem* în ea traditam, scilicet naturae, Scripturae, et gratiae; vei potius secundum triplicem *partem eius principalem*, legem scilicet Moysaicam purgantem, revelationem propheticam illustrantem et eruditionem evan-gelicam perficientem; vei potissimum secundum triplicem eius *intelligenţiam spiritualem*: *rropologicam* quae purgat ad honestatem vitae; *allegoricam*, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; *anagogicam*, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas, secundum *virtutes* prae-dictas tres theologicas et *sensus* spirituales reformatos et *excessus* tres supradictos et *actus mentis hierarchicos*, quibus ad interioara regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum în *splendoribus Sanctorum* et în eisdem tanquam în cubilibus *dormeat* în *pace et requiescat*, sponso adiurante, quod non ex-citetur, donec de eius voluntate procedat.

Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredi-mur ad contemplându Deum *intra nos* tanquam în speculis

100

Imaginum creatarum, et hoc quasi ad modum alarum expan-sarum ad volandum, quae tenebant medium locum, intelligere possumus, quod în divina manuducimur per ipsius animae rationalis potenţias *naturaliter insistas* quantum ad earum *operationes*, *habitudines* et *habitus scientiales*: secundum quod apparet ex tertio gradu.

— Manuducimur etiam per ipsius animae potenţias *reformatas*, et hoc gratuitis *virtutibus*, *sensibus* spiritualibus et mentalibus *excessibus*; sicut patet ex quarth. Manuducimur nihilominus per

hierarchicas operationes, scilicet purgationis, illuminationis et perfectionis mentium humana-rum, per hierarchicas revelationes sacrarum Scripturarum nobis per Angelos datarum, secundum illud Apostoli, quod Lex data est *per Angelos în mânu Mediatoris*. Et tandem manuducimur per *hierarchias et hierarchicos ordines*, qur în mente nostra disponi habent ad instar supernae Ierusalem.

Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, efecta Dei filia, sponsa et amica; efecta Christi capitis membrum, soror et coheres; efecta nihilominus Spiritus sancti templum, fundatum per fidem, elevatum per spem et De-o dedi-catum per mentis et corporis sanctitatem. Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae *diffunditur în cordibus nostris per Spiritum sanctum*, *qui datus est nobis*, sine quo Spiritu non possumus scire secreta Dei. Sicut eram *quae sunt hominis* Nemo potest scire *nisi spiritus hominis*, *qui est în illo*; *ita ei quae sunt Dei Nemo scit nisi spiritus Dei*.

— În caritate igitur radice-mur et fundemur, *ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis*, *quae sit longitudo* aeternitatis, quae latitudo *libertăţis*, quae *sublimitas* maiestatis et quod *profundum* sapientiae iudicantis.

CAPUL V

De speculatione divinae unitatis per nomen primarium, *quod est esse*

Quoniam autem contingit contemplări Deum non solum *extranos* et *intra nos*, verum etiam supra nos: *extra*per vestigium, *intra* per imaginem et *supra* per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum „lipsa mens nostra imediate ab lipsa Veritate formetur"; qui exercitaţi sunt în primo modo intraverunt i-am în *atrium* ante tabernaculum; qui vero în secundo, intraverunt în *sancta*; qui autem în tertio, intrat cum summo Pontifice în *sancta sanctorum*; ubi supra arcam sunt Cherubini gloriae obumbrantia propitiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplândi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum.

Primus modus primo et principaliter defigit aspectum în ipsum *esse*, dicens, quod *qui est*. *est* primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum în ipsum *bonum*, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad *vetus* testamentum, quod maxime

praedicat divinae essentiae unita-tem; unde dictum est Moysi: *Ego sunt qui sum*; secundum ad *novum*, quod determinat personarum pluralitatem, bapti-zando *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen *bonitatis* De-o

102

principaliter et praecise attribuit. *Nemo*, inquit, *bonus ruşi sotus Deus*. Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* est primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod *bonum* est primum nomen Dei.

*

Volens igitur contemplări Dei invisibilia quoad *essentiae unitatem* primo defigat aspectum în ipsum esse et videat, ipsum esse adeo în se *certissimum*, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum *esse purissimum* non occurrit nisi în plena fuga *non-esse*, sicut et *nihil* în plena fuga *esse*. Sicut igitur *omnino nihil*, nihil habet de *esse* nec de eius conditionibus; şic econtra ipsum *esse* nihil habet de *non-esse*, nec actu nec potenţia, nec secundum veritatem rei nec secundum destimationem nostram. Cum autem *non-esse* privatio sit essendi, non cădit in intellectum nisi per *esse*; *esse* autem non cădit per alind, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut *ens* în *potenţia*, aut ut *ens în actu*. Şi igitur *non ens* non potest intelligi nisi per *ens*, et *ens în potenţia* non nisi per *ens în actu*; et esse nominat ipsum burum actum entis: *esse* igitur est quod primo cădit în intellecţu, et illud *esse* est quod est purus actus. Sed hoc non est *esse* particulare, quod est *esse* arctatum, quia permixtum est cu, în potenţia, nec *esse* analogum, quia minime habet de actu/ e o quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est *esse*; divinum.

Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prins videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus în varias colorum differenţias lucem, per quam videt cetera, non videt, et şi videt, non advertit; şic oculus mentis nostrae, intentus în entia *părticularia* et *univer-salia*, ipsum *esse* extra*omne genus* –, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod „sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae"; quia

103

assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium,

cum ipsam lucem summi *esse* intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod lipsa caligo summa est mentis nostrae il-luminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

Vide igitur ipsum purissimum *esse*, şi potes, et ocurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut *ab alto acceptam*; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode *primum*, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse. Quid eram est per se şi ipsum *esse* non est per se nec a se

— Occurrit etiam tibi ut *carens omnino non-esse* ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed *aeternum*.

— Occurrit etiam tibi ut *nullo modo în se habens*, nisi quod est ipsum *esse*, ac per hoc. ut cum nullo compositum, sed *simplicissimum*.

— Occurrit tibi ut *nihil habens possibilităţis*, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de *non-esse*, ac per hoc ut summe *actualissimum*.

— Occurrit ut *nihil habens defectibilităţis*, ac per hoc ut *perfectissimum*.

— Occurrit postremo ut *nitul habens diversificationis*, ac per hoc, ut summe *unum*.

*

Esse igitur, quod est *esse* purum et *esse* simpliciter et *esse* absolutum, est *esse primarium*, *aeternum*, *simplicissimum*, *actualissimum*, *perfectissimum et summe unum*.

Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum *esse* cogitari horum oppositum, et unum horum necessario infert alind. N-am quia simpliciter est *esse*, ideo simpliciter *primum*; quia simpliciter primum, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso potuit, ergo *aeternum*. Item, quia primum et acter-num; ideo non ex aliis, ergo *simplicissimum*. Item, quia primum, aeternum et simplicissimum; ideo nihil est in eo possibilităţis cum actu permixtum, et ideo *actualissimum*. Item, quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo *perfectissimum*; lali omnino nihil *deficit*, neque aliqua potest

104

fieri additio. Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; ideo *summe unum*. Quod eram per omnimodam superabundantiam dicitur respectu' omnium. „Quod etiam simpliciter per superabundantiam dicitur, impos-sibile est, ut conveniat nisi uni soli". Unde şi Deus nominat *esse* primarium,

aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; impossibile est, ipsum cogitari non esse, nec esse nisi *unum solum*. *Audi* igitur, Israel, *Deus tuus Deus unus est*.

— Şi hoc vides în pura mentis simplicitate, aliqualiter perfunderis aeternae lucis illustratione.

Sed habes unde subleveris în admirationem. N-am ipsum *esse* est primum et *novissimum*, est aeternum et *praesentissi-mum*, est simplicissimum et *maximum*, est actualissimum et *immutabilissimum*, est perfectissimum et *immensum*, est summe unum et tamen *omnimodum*.

— Şi haec pura mente miraris, majore luce perfunderis, dum ulterius vides, quia *ideo* est *novissimum*, quia primum. Quia eram est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, *alpha et omega*…

— Ideo est *praesentissimum*, quia aeternum. Quia eram aeternum, non fluit ab alio nec deficit a se ipso nec decurrit ab uno în alind: ergo nec habet praeteritum nec futurum, sed *esse*praesens tantum.

— Ideo *maximum*, quia simplicissimum. Quia eram simplicissimum în essentia, ideo maximum în virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinită.

— Ideo *immutabilissimum*, quia actualissimum. Quia eram actualissimum est, ideo est actus purus; et quod tale est nihil novi – acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutări.

— Ideo *immensum*, quia perfectissimum. Quia eram perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius; et omne tale est immensum.

— Ideo *omnimodum*, quia summe unum. Quod eram summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exempâans et terminans, sicut „causa essendi, ratio intelligendi et ordo

vivendi”. Est igitur *omnimodum* non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima, univer-salissima et suficientissima causa; cuius virtus, quia summe unita în essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima în efficacia.

Rursus revertentes dicamus: quia igitur *esse* purissimum et absolutum, quod est simpliciter *esse*, est *primarium* et *novissimum*,

ideo est omnium *origo et finis consummans*.

— Quia *aeternum* et *praesentissimum*, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferenţia – *Qui* & *simplicissimum* et *maximum*, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc „est sphaera inteligibilis, cuius centrum est ubique et circumferenţia nusquam".

— Quia *actualissimum et immutabilissimum*, ideo „stabile manens moveri dat universa".

— Quia *perfectissimum et immensum*, ideo est intra omnia, non inclusum, extraomnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non păstratum.

— Quia vero est *summe unum* et *omnimodum*, ideo est *omnia* în *om-nibus*, quamvis omnia sunt multă, et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam *unitatem*, serenissimam *veritatem* et sincerissimam *bonitatem* est in eo omnis *virtuositas*, omnis *exemplaritas* et omnis *communicabilitas*; ac per hoc, *ex ipso et per ipsum et în ipso sunt omnia* et hoc, quia *omnipotens*, *omniseiens et omnimode bonum*, quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: *Ego ostendam tibi omne bonum*.

CAPUL VI

De speculatione beatissimae TRINITATIS în eius nomiiye, *quod est bonum*

Post considerationem essentialium ele-vandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ut alter Cherub iuxta alterum statuatur. Sicut autem visionis essentialium ipsum *esse* est principium radicale et nomen, per quod cetera înotescunt; şic contemplationis ema-nationum ipsum *bonum* est principalissimum fundamentum.

Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale şic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; şic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. N-am „bonum dicitur diffusivum sui"; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit *actualis* et *intrinseca*, *substanţialis* et *hypostatica*, *naturalis* et *voluntaria*, *liberalis et necessario*, *indeficiens et perfecta*. Nisi igitur în summo bono aeternaliter esset productio *actualis* et *consubstanţialis*, et *hypostasis* aeque nobilis, sicut est producens per modum

generationis et spirationis – ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis – ita quod esset di-lectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non *summe* se diffunderet. N-am diffusio ex tempore *în creatura*

107

non est nisi centralis vei punctalis respectu' immensitatis bboniatis acteraae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, în qua diffundens comunicat alteri totam substanţiam et naturam. Non igitur summum bonum esset, şi re, vei intellectu illa carere posset.

—.

Şi igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii calitative diligentis amore *gramito* et *debita* et ex *utrofjue permixto*, quae est diffusio plenissima per modum *naturae* et *voluntatis*, quae est diffusio per modum *Verbi*, în quo omnia dicuntur, et per modum *Doni*, în quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti. În quibus necesse est propter summa bonita-tem esse sonunam *communicabilitatem*, et ex summa communicabilitate summam *consubstanţialitatem*, et ex summa consubstanţialitate şi urmam *configurabilitatem*, et ex his summam *coaiequalitatem*, ac per hoc summam *coaietemitatem*, atque ex omnibus praedictis summam *cointimitatem*, qua unus est în altero necessario per summam circumincessionem et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem *substanţiae* et *virtutis* et *operationis* ipsius beatissimae Trinitatis.

Sed cum haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes eram adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer în stuporem admirationis inducit oculum mentis nostrae. N-am ibi est summa *communicabilitas* cum personarum proprietate, summa *consubstanţialitas* cum hypostasum pluralitate, summa *configurabilitas* cum discreta personalitate, summa *coaiequalitas* cum ordine, summa *coaietemitas* cum emanatione, summa *cointimitas* cum emissione. Quis ad tantorum mirabilium aspectum non con-surgat în admirationem? –; Sed haec omnia certissime intelligimus esse în beatissima Trinitate, şi levamus oculos ad

108

superexcellentissimam *bonitatem*. Şi eram ibi est summa*com municaţio* et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia totum communicatur, non pars; ideo ipsum datur, quod habetur, et totum: igitur emanans et producens et distinguuntur proprietăţibus, et sunt essentialiter unum. Quia igitur *distinguuntur* proprietăţibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posteriori tas, sed originis, et emissionem non localis mutationis, sed gratuitaie inspirationis, perrationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu' missi.

— Quia vero sunt *unum* substanţialiter, ideo oportet, quod sit unitas în essentia et forma et dignitate et aeternitate et existenţia et incircumscriptibilitate.

— Dumergo haec per se *singillatim consider as*, habes unde *veritatem* contempleris; dum haec *ad invicem – confers*, habes unde în *admirationem* altissimam suspendaris: et idee, ut mens tua per admirationem în admirabilem ascendat contemplationem, hâec simul sunt considerânda.

N-am et Cherubini hoc designam, quae se mutuo aspi-ciebant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant *se versis vultibus* în *propuiatorium*, ut verificetur illud quod dicit Dominus în Ioanne: *Haec est vita aeterna*, *ut cognoscant te solum verum Deum*, *et quem m*işti *Iesum Christum*. N-am admirări debemus non solum conditiones Dei essentiales et personales *în* se verum etiam *per comparationem* ad supermirabilem unionem Dei et hominis în unitate personae Christi.

Şi eram Cherub *es essentialia Dei* contemplând-o, et miraris, quia simul est divinum *esse primum* et novissimum, *aeternum* et praesentissimum, *simplicissimum* et maximum seu

109

Incircumscriptum, *totum ubique* et nunquam comprehensum, *actualissimum* et nunquam motum, *perfectissimum* et nihil habens superfluum nec diminutum, eţ tamen immensum et sine termino, infinitum, *summe unum*, et tamen omnimodum, ut omnia în se habens, ut omnis virtus, omnis veritas, omne bonum; respice *ad propitiatorium* et mirare, quod în ipso principium. primum iunctum est cum postremo, *Deus* cum homine sexto die format-o, *aeternum* iunctum est cum homine temporali, în plenitudine temporum de virgine nato,

simplicissimum cum summe composito, *actualissimum* cum summe passo et mortuo, *perfectissimum* et immensum cum modico, *summe unum* et *omnimodum* cum individuo composito et a ceteris distincto, homine scilicet Iesu Christo.

Şi autera alter Cherub es *personarum propria* contemplando, et miraris, *communicabilitatem* esse cum proprietate, *consubstanţialitatem* cum pluralitate, *configurabilitatem* cum personalitate, coaiequalitatem cum ordine, coaietemitatem cum productione, *cointimiţatem* cum emissione, quia Filius missus est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque, qui tamen semper est cum eis et nunquam recedit ab eis; respice în propria tia-torium et mirare, quia în Christo stat *personalis imio* cum trinitate substanţiarum et naturarum dualitate; stat *omnimoda consensio* cum pluralitate voluntatum, stat Dei et hominis *compraedicatio* cum pluralitate proprietatum, stat *coadoratio* cum pluralitate nobilitatum, stat *coexaltatio* super omnia cum pluralitate dignitatum, stat *condominatio* cum pluralitate potestatum.

În hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi în sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Şi eram *imago* est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur în Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter

110

exaltatam, tam ineffabiliter urmam, videndo simul în unum primum et ultimum, summum et imum, circumferenţiam et centram, *alpha et omega*, causatum et causam, Creatorem et creaturam, *librum* scilicet *scriptum intus et extra*; i-am pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum De-o ad perfectionem sua-rum illuminationum în sexto gradu în sexta die perveniat, nec aliquid i-am amplius restet nisi dies requiei, în qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere*, *quod patrarat*.

CAPULVH

De excessu mentali et mystko, *în quo requies datur intellectiu*, *affectu totaliter în DEUM per excessum transeunte*

His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex *gradibus throni veri* Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus în mente pacifica tanquam în interiori Hierosolyma requiescit; tanquam etiam *sex alis Cherub*, quibus mens veri contemplativi plena

illustratione superaae sapientiae valeat sursum agi; tanquam etiam *sex diebus primis*, în quibus mens exercitări habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis; postquam mens nostra contuita est Deum *extra* «per vestigia et în vestigiis, *intra se* per imaginem et în imagine, *supra se* per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et în lipsa luce, secundum quod pos-sibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tandem în *sexto* gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur în principio primo et summo et mediatore *Dei et hominum*, Iesu Christo, ea quorum similia în creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: arestat, ut haec speculând-o transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem verună etiam semeţipsam; în quo tranzitu Christu est *via* et *ostium*, Christus est *scala* et *vehicuhun* tanquam *propitiatorium super arcam Dei colloca-tum et sacramentum a saeculis absconditum*.

Ad quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo cum în cruce suspensum per fidem, spem

112

et caritatem, devotionem, admirationem, exsultationem, appre-tiationem, laudem et iubitationem *pascha*, hoc est tranzitum, cum e o facit, ut per virgam cruciş transeat mare rubrum, ab Aegypto intram desertum, ubi gustet *manna absconditum*, et cum Christo requiescat in tumulo quasi extenus mortuus, sen-tiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod în cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: *Hodie mecum eris în paradiso*.

Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum în excessu contemplationis în monte excelso – ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi – apparuit Seraph sex alarum în cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tune cum e o fuit, ego et pluresalii audivimus; ubi în Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est în exemplum perfectae *contemplationis*; sicut prins fuerat *actionis*, tanquam alter *Iacob* et *Israel*, *ut* omnes viros vere spirituales Deus per cum invitaret ad huiusmodi tranzitum et mentis excessum magis exemplo quara verbo.

În hoc autem tranzitu, şi sit perfectus, oportet quod re-linquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totuşi transferatur et transformetur în Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *Nemo novit*, *nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui

desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit în terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapienţiam esse per Spiritum sanctum revelatam.

Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum uncţioni: parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritul sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritul sancto, dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem: „Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianonim

113

Inspector theosophiae, dirige nos în mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verti-cem; ubi nova et absoluta et inconversibilia theologia e mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem în obscurissimo, quod est supermanifestissi-mum, supersplendentem, et în qua omne relucet, et invisibi-lium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus". Hoc ad Deum. Ad amicum autem, cui haec scri-buntur, clicatur cum codem: „Tu autem, o amice, circa mys-ticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scienţiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absolute purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebra rum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes".

Şi autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga graţiam, „non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem*; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et în Deum excesivis unctionibus et ardenţissimis affectionibus transferentem. Qui qui-dem *ignis* Deus est, et huius *căminus est în Ierusalem*, et Christus hune accendit în fervore suae ardenţissimae passionis, quem solus iile vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea*, *et mortem ossa mea*. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet*.

— Moriamur igitur et ingrediamur în caliginem, imponamus

silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Suficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Suficit tibi gratia mea*; exsultemus cum David dicentes: *Defecit care mea et cor meum*, *Deus cordis mei et pars mea Deus în aeternum*. *Benedictus Dominus în aeternum*, *et dicet omnis populus*: *Fiat*, *fiat*. *Amen*.

ADDENDA

I. *Predica*, *iyeţi un singur învăţător*, *Hristos*".

1. „Învăţătorul nostru este unul: Hristos".

(*Matei*, 23, 10). Tema arată care este principiul, sursă a iluminaţiei în ordinea cunoaşterii, Hristos adică, El „fiind strălucirea slavei şi chipul fiinţei Lui şi care ţine toate cu cuvântul puterii Sale", precum spune Apostolul Pavel în *Epistola către Evrei*, 1, 3, şi, încă, este sursa înţelepciunii, după *Eclesiastic*, 1, 5: „Izvorul înţelepciunii este cuvântul lui Dumnezeu întru cele înalte". Hristos însuşi este izvorul cunoştinţei drepte, căci el este „calea, adevărul şi viaţa" (*Ioan*, 14, 6).

După Hugues de Saint Victor, trei sunt căile cunoaşterii certitudinale şi drepte: „iată cele trei trepte ale înălţării credinţei, prin care credinţa se întăreşte: prima stă în alegerea prin pietate, a doua consistă în încuviinţarea de către raţiune, a treia este sesizarea prin adevăr" (*Tratat despre mistere*, I, X, 4). De aici rezultă că trei sunt modalităţile de cunoaştere „prima realizându-se prin credinţa unei adeziuni pioase, a doua prin trăinicia unei argumentaţii, a treia prin claritatea unei contemplaţii pure. Cea dintâi este în funcţie de dispoziţia virtuţii care este credinţa, a doua este în legătură cu dispoziţia darului care este inteligenţa, a treia este relativă la dispoziţia fericirii care este puritatea inimii. Acestea fiind, deci, cele trei speţe ale cunoştinţei, adică credinţa, argumentaţia şi

contemplaţia, Hristos este principiul şi cauza fiecăreia în parte, pentru că este principiul celei dintâi întrucât este calea, al celei următoare întrucât este adevărul, şi, în fine, al celei de a treia, întrucât este viaţa.

2. Fiind calea, Hristos este învăţătorul şi principiul cunoaşterii ce se împlineşte prin credinţă; căci această cunoaştere se obţine pe două căi, prin revelaţie şi prin autoritate. Cum zicea Augustin în *Despre folosul credinţei*, 11, 25: „a înţelege este problema raţiunii: a crede este

problema autorităţii". Aceasta din urmă n-ar fi, însă, dacă n-ar avea revelaţia în prealabil. Precum citim în *A doua epistolă a lui Petru*, 1, 19: „avem cuvânt prorocesc mai întărit, la care bine faceţi luând aminte, ca la o făclie ce străluceşte în loc întunecos", vorbă prin care Petru face aluzie la autoritatea discursului profetic. Şi adaugă: „Niciodată prorocirea nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, fiind inspiraţi de Sfântul Duh" (l, 21).

Acestea fiind cele două căi ce permit să se ajungă la cunoaşterea credinţei, este evident că ea nu se va produce fără datul lui Hristos, care este principiul revelaţiei prin coborârea în spirit şi întărirea autorităţii prin coborârea în trup.

3. El vine în spirit ca lumină a revelaţiei tuturor viziunilor profeţilor, după cum spune *Daniel*, 2, 22: „El descoperă cele mai adânci şi cele mai ascunse lucruri, ştie ce se petrece în întuneric şi lumina sălăşluieşte cu El", ceea ce înseamnă lumina înţelepciunii divine care este Hristos, zicând astfel după *Ioan*, 8, 12: „Eu sunt lumina lumii; cel ce îmi urmează Mie, nu va umbla în întuneric"; şi mai departe: „cât aveţi Lumina, credeţi în Lumină, ca să fiţi fii ai Luminii". Iar în 1, 12: „celor care cred în numele Lui, Le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu".

Fără de această lumină, care este Hristos, nimeni nu poate să pătrundă misterele credinţei; de această scris în *Cartea înţelepciunii lui Solomon*, 9, 10 – 17: „Trimite această înţelepciune, din sfintele ceruri, de pe lângă tronul slavei Tale.

ca să mă ajute în asteniile mele şi ca să cunosc ce este bine plăcut înaintea ta"; „ce om poate să cunoască sfatul lui Dumnezeu sau cine poate să pătrundă voinţa lui Dumnezeu"; şi mai departe: „cine a cunoscut voinţa ta, dacă tu nu i-ai dat înţelepciune şi dacă nu i-ai trimis de sus Sfântul Duh?" Toate acestea fac să se înţeleagă că nu se poate ajunge la revelaţia sigură a credinţei altfel decât prin pătrunderea lui Hristos în spirit.

4. El coboară de asemenea în trup, precum mărturisesc toate vorbele profeţilor. Ca probă, *Epistola către Evrei*, 1, 1: „În multe rânduri şi în multe chipuri", şi, în continuare, până la: „... prin care a făcut şi veacurile" (1, 2). Întrucât Hristos însuşi. este cuvântul Tatălui atotputernic, precum spune *Eclesiastul* 8, 4: – „Cuvântul Său este hotărâtor şi cine poate să-i spună «Ce faci?» el este şi cuvântul plin de

adevăr sau, mai curând adevărul însuşi, urmând pe *Ioan*, 17, 17: «Sfinţeşte-i pe ei întru adevărul tău; cuvântul Tău este adevărul»". Glossa: „Într-adevăr, adică. În mine, care sunt adevărul": ceea ce se poate explica, adăugând: „«Discursul Tău este adevărul, adică: eu sunt adevărul»; în greacă *Logos*, în latină Verbum".

Deci, pentru că autoritatea revine cuvântului înzestrat cu putere şi adevăr, şi întrucât Hristos, cuvântul lui Dumnezeu şi puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu, este ceea ce întemeiază, întăreşte şi împlineşte autoritatea.

5. Din acest fapt, Scriptura autentică în totalitatea sa, ca şi predicatorii ei, sunt în legătură cu Hristos, care a coborât în această lume, ca temei al credinţei creştine în întregimea sa, după cum se arată în I. *Corinteni*, 3, 10 – 11: „După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înţelept meşter, am pus temelia"; „Căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos". În sfârşit, este temeiul doctrinei autentice în totalitatea sa, ca şi al aceleia a apostolilor şi a profeţilor, după cele două Legi, cea nouă şi cea veche. De aceea şi stă scris în *Epistola către Efeseni* 2, 20: „zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a prorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos".

117

Este de tot limpede că Hristos este învăţătorul cunoaşterii care se împlineşte în credinţă; şi aceasta, întrucât este calea, urmând cele două pogorâri: în spirit şi în trup.

6. El mai este şi învăţătorul cunoaşterii ce se desăvârşeşte prin raţiune; aceasta întrucât este adevărul. În urmare, pentru cunoaşterea care asigură ştiinţa sunt necesare adevărul imuabil din partea obiectului ei şi certitudinea infailibilă dinspre subiectul său. Căci, tot ceea ce aparţine ştiinţei este necesar în sine şi sigur pentru subiectul ştiinţei. Suntem posesori ai ei, atunci când estimăm cognitiv cauza care face ca un lucru să fie şi aflăm că aceasta este cauza şi că e imposibil să fie alta.

7. Obiectul ştiinţei cere, deci, adevărul imuabil. Adevărul creat însă nu este simplu şi absolut, pentru că lucrurile înseşi create sunt subiectul variaţiei şi schimbării. Numai adevărul creant are deplină imutabilitate, precum se spune în *Psalmi* 101, 26 – 28 r „Dintr-un început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat…" până la „nu se vor împuţina" 2. Toate acestea, după Apostol, în *Epistola către Evrei*, 1, 10,

îl au în vedere pe Fâul lui Dumnezeu care este cuvântul, arta şi raţiunea cele ale lui Dumnezeu atotputernic, de unde şi adevărul etern, precum aflăm din *Psalmul* 118, 89: „În veac, Doamne, cuvântul Tău rămâne în cer". Pentru că lucrurile îşi au fiinţa în genul propriu, cum de asemenea fiinţa lor este în spirit şi încă, în raţiunea eternă, şi întrucât existenţa lor nu este imuabilă nici după primul mod, nici după al doilea, nici după al treilea, fiindcă ele sunt ceea ce sunt prin cuvântul etern, rezultă că nimic nu are a fi obiect al ştiinţei fără de prezenţa lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi învăţător.

8. De aceea Augustin în *Despre liberul arbitru*, II, 12, 33 scria: „În niciun chip nu vei fi în măsură să negi existenţa adevărului imuabil, care conţine tot ceea ce este în mod imuabil adevărat; şi nu vei putea zice că este al tău, al meu, al oricăruia; căci existenţa lui se arată şi se oferă nediferenţiat tuturor celor ce văd adevărurile imuabile". Aceeaşi afirmaţie

se află şi în *Despre Trinitate*, XIV, 13, 15, 21: „Impui zic că văd regulile după care fiecare trebuie să trăiască; dar unde le sesizează ei? în natura lor, nu, fiindcă, neîndoielnic, lucrurile asemănătoare sunt sesizate de spirit; dar este evident că spiritul lor este relativ. Cum, în acest caz, mai identifică aceste reguli imuabile? Nici în dispoziţia spiritului lor, fiindcă aceste reguli sunt cele ale dreptăţii, prin care nedreptul însuşi recunoaşte ceea ce este drept şi vede ceea ce trebuie să nu facă. Unde sunt ele scrise, dacă nu în cartea acestei lumini pe care o numim adevărul, de unde legea dreaptă vine, şi dreptatea este transpusă în inima omului, nu prin simplă deplasare, ci prin impresiune?". Aceeaşi învăţătură o mai aflăm şi în *Despre adevărata religie*, în *Muzica IV* şi în *Retractări*. 9. Acest mod al cunoaşterii garantează, în al doilea rând, certitudinea din partea subiectului ştiinţei, care nu poate proveni din ceva înşelător sau dintr-o lumină care poate să umbrească, nu din lumina inteligenţei create, ci din aceea a înţelepciunii increate, care este Hristos. Precum scrie în *Cartea înţelepciunii lui Solomon* 7, 17 – 18: „Dumnezeu mi-a dat cunoştinţa cea adevărată despre cele ce sunt, ca să ştim întocmirea lumii şi lucrarea stihiilor; începutul şi sfârşitul şi mijlocul vremurilor". Iar mai departe (7, 21): „Înţelepciunea, lucrătoarea tuturor, mi-a dat învăţătură", despre a cărei raţiune se spune (7, 25 – 8, 1): învăţătura „este suflul puterii, ea este curată revărsare a slavei Celui Atotputernic, astfel că

nimic nu poate s-o mânjească. Ea este strălucirea lumii celei veşnice şi oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu şi chipul bunătăţii Sale… Ea este mai frumoasă decât soarele şi decât toată orânduirea stelelor; dacă o pui alături cu lumina, înţelepciunea o întrece… înţelepciunea ajunge cu tărie de la o margine la alta a lumii şi toate le întocmeşte prea plăcut". Şi *Ioan*, 1, 9 zice: „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul…", în legătură cu care aflăm în *Glosa* că lumina care luminează nu pe sine, ci altceva, nu este lumina veritabilă.

119

10. Lumina inteligenţei create, pentru o înţelegere sigură a ceea ce este, în lipsa luminii Cuvântului etern, nu este suficientă. De unde şi spusa lui Augustin, în cartea primă a *Soli-locviilor*, 8, 15: „În această lumină, aşa cum ne este nouă permis să luăm aminte la fiecare dintre cele trei stări: faptul că există, faptul că străluceşte, faptul că luminează, tot astfel se întâmplă şi în Dumnezeul atât de ascuns pe care tu vrei să-l înţelegi, adică există şi în el trei ipostaze: faptul că există, faptul că este înţeles şi faptul că face ca celelalte lucruri să fie înţelese". Puţin mai sus, de aceea şi spune că „şi pământul este vizibil, dar pământul poate fi văzut dacă nu este luminat de lumină. Aşadar, cele ce sunt, transcrise prin intermediul ştiinţelor, pe care oricine le înţelege şi despre care se admite fără niciun fel de dubiu că sunt foarte adevărate, trebuie să fim încredinţaţi că nu pot să fie înţelese decât dacă sunt scoase în relief de altceva, întocmai ca de un soare al lor".

Iar în *Despre Trinitate*, XII, 15, 24, vorbind despre copilul care poate să răspundă corect, fără învăţător, la probleme de geometrie şi respingând teza lui Platon care susţinea că sufletele sunt instruite mai înainte de a se uni cu trupul, Augustin zice că ea nu este adevărată 4. „Trebuie să credem că natura sufletului intelectual a fost creată în aşa fel încât ea să fie submisă. realităţilor inteligibile, urmând ordinea fiască stabilită de Creator, şi ca ea să sesizeze printr-o lumină incorporală specifică, în acelaşi mod precum ochiul cărnii vede obiectele expuse luminii corporale, căreia, prin creaţie, este adaptat şi făcut apt să diferenţieze".

Cât o priveşte, această lumină este descrisă în *Despre liberul arbitru*, II, 14, 38: „această frumuseţe a adevărului şi înţelepciunii nu trece cu timpul, nici nu sporeşte în spaţiu, nu este ascunsă de întuneric, nici învăluită de umbră, nu este supusă simţurilor: pentru toţi cei care în această lume se îndreaptă spre ea şi care o iubesc,

pentru toţi este aproape, pentru toţi eternă; ea nu are nicio parte, nu-i lipseşte nimic; ea coboară de sus; ea înştiinţează în afară, ea luminează în

120

jos; nimeni n-o judecă, nimeni fără de ea nu gândeşte bine. Este evident că stă deasupra sufletelor noastre şi că fiecare din acestea îi datorează înţelepciunea şi darul judecăţii".

Acelaşi susţineri, şi în *Despre adevărata religie*, în Despre *Trinitate*, VII, în *Despre învăţător*, în care Augustin arată că avem un singur dascăl, Hristos.

11. Fiind viaţa, Hristos este învăţătorul cunoaşterii contemplative, faţă cu care sufletul se exercită în două modalităţi, urmând celor două specii de hrană: cea interioară, în divinitate, şi cea exterioară, în umanitate. Lor le corespund cele două moduri ale contemplaţiei, cel al intrării şi cel al ieşirii; moduri prin care nu se poate accede decât prin Hristos. De aceea, se şi spune în *Evanghelia după Ioan*, 10, 9: „Eu sunt uşa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui; şi va intra şi va ieşi şi păşune va afla".

12. Intrarea întru Hristos vine din faptul că El este Cuvântul increat şi hrana îngerilor, aşa cum citim în *Ioan* 1, 1: „La început era Cuvântul". Despre această intrare (despre acest început, n.n.) se spune şi în *Psalmul* 41, 5, urmând o traducere diferită a *Vulgatei*: „Voi intra prin tabernacol spre casa lui Dumnezeu, în glas de bucurie şi de laudă şi în sunet de sărbătoare". Aceasta este zisă despre Ierusalimul din înalturi, la contemplarea căruia nimeni nu are acces, fără de ajutorul Cuvântului increat care este Hristos.

Pentru aceea, Dionysie şi zice în *Despre ierarhia cerească* 1, 2: „Invocând pe Iisus, lumina Tatălui, cel ce este adevărata lumină care luminează pe orice om trăitor în această lume, prin care noi ajungem la lumina dintâi, care este Tatăl, vom putea privi, cât ne este dat, iluminaţiile transmise de Tatăl în cărţile prea sfinte şi prin ierarhia spiritelor cereşti care ni se revelă în mod simbolic şi anagogic; şi vom lua în seamă, cât putem, contemplând spiritele imateriale şi scutite de tulburări, claritatea divină a Tatălui, principiar şi supraprincipiar".

13. Cât priveşte ieşirea, ea se săvârşeşte cu îndreptare către Cuvântul încarnat, care estea laptele pen ru cei mici, aşa cum

12, stă scris în *Evanghelia după Ioan*, 1, 14: „Şi Cuvântul s-a făcut trup şi S-a sălăşluit printre noi". La fel şi în *Cântarea cântărilor*, 3, 11:

„Ieşiţi, fetele Sionului, priviţi pe Solomon încoronat, cum a lui maică l-a încununat, în ziua sărbătoririi nunţii lui, în ziua bucuriei inimii lui". Această cunună cu care a fost încununat Solomon de către mama sa, este trupul imaculat dat Fecioarei Maria; ea este diadema căsătoriilor pentru că, prin ea s-a însoţit cu sfânta mamă care e Biserica, aceasta fiind alături de el, precum Eva de Adam. De aici, întreaga ierarhie eclesiastică este purificată, iluminată şi desăvârşită şi, tot în urmarea faptului, trebuie s-o considerăm ca hrană dătătoare de viaţă pentru Biserică, cum zice *Ioan* 3, 55: „Trupul meu este adevărata mâncare şi sângele meu, adevărată băutură". Şi încă: „cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţă veşnică" (6, 54).

14. „Viaţa sufletului este dual㔻, citim în cartea *Despre suflet şi spirit*, o parte trăind prin carne, iar alta prin Dumnezeu. Există două simţuri în om: unul interior şi altul exterior, fiecare posedă un bine propriu, şi în el îşi reface puterile: simţul interior, în contemplarea divinităţii, cel exterior în contemplarea umanităţii. Dumnezeu s-a făcut om spre a ferici în sine tot omul, într-un fel în care, fie că intră fie că iese, omul află păşunea în Creatorul său, păşune în afară, în trupul Salvatorului, păşune dincoace, în divinitatea Creatorului 6.

Intrarea în divinitate şi ieşirea către umanitate nu sunt altceva decât urcarea la cer şi coborârea pe pământ, ca în scara de care se vorbeşte în *Geneza*, 28, 12: „Şi a visat (Iacov) că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea". Scara îl numeşte pe Hristos, urcarea şi coborârea semnifică iluminaţia oamenilor contemplaţiei.

Cele două moduri de contemplaţie şi de înţelegere sunt, de asemenea, semnificate de lecturile interioară şi exterioară ale cărţii care a fost scrisă pentru dincolo şi pentru dincoace, cum aflăm în *Apocalipsa*, 5, 1, 3 şi 5: „Am văzut, zice Ioan.

122

În mâna dreaptă a Celui ce şedea pe tron, o carte scrisă înăuntru şi pe dos, pecetluită cu şapte pecsţi". Şi adaugă: „nimeni în cer, nici pe pământ, nici sub pământ nu putea să deschidă cartea, nici să se uite în ea". Şi încă: „Iată a biruit leul din seminţia lui Iuda... ca să deschidă cartea şi cele şapte peceţi ale ei".

Dacă învăţător se cuvine a fi numit cel ce deschide cartea şi rupe peceţile, şi dacă el este Hristos, leul triumfător şi mielul dus la moarte, este de tot evident că avem un singur dascăl, Hristos, în toate spiţele

cunoaşterii, fiindcă este calea, adevărul şi viaţa.

15. De unde vine fiinţa, urmând această logică, înţelegem că vine şi înţelepciunea. Ordinea de care vorbim începe prin temeinicia credinţei şi trece prin serenitatea raţiunii pentru a ajunge la suavitatea contemplaţiei. Este ordinea arătată de Hristos însuşi, atunci când zice: „Eu sunt calea, adevărul şi viaţa". Ceea ce sprijină şi această zisă din *Proverbe* (Pilde), 4, 18: „Calea drepţilor e ca zarea dimineţii ce se măreşte mereu până ce se face ziua mare".

Sfinţii au urmat această ordine, conducându-se după *Isaia*, 7, 9, după traducerea Septantei, „Dacă nu credeţi, nu înţelegeţi". Ordinea aceasta, filosofii au ignorat-o; neglijând credinţa şi apăsând exclusiv pe raţiune, ei n-au fost în stare să ajungă la contemplaţie. În Despre *Trinitate*, I, 2, 4, Augustin zicea: „Privirea infirmă a spiritului omenesc nu are cum să ia seama de o lumină atât de puternică, nefiind purificată de îndreptăţirea credinţei".

16. Evidenţa poartă asupra persoanei agentului şi dascălului; acesta este Hristos, îndreptătorul şi sprijinitorul înţelegerii noastre, nu numai, în genere, ca în acţiunile naturale, nici particular ca în cele ale graţiei, ci într-o modalitate de mijloc.

Pentru a înţelege acestea, trebuie să observăm trei feluri de conformitate în Dumnezeu. Într-unul există conformitatea vestigiilor, în altul, aceea a imaginilor şi, în fine, în cel de al

treilea, ca una a asemănărilor. Vestigiul exprimă o raportare la Dumnezeu ca principiu cauza tiv; imaginea trimite la Dumnezeu ca principiu, dar şi ca la obiectul motor; în sfârşit, „sufletul este imaginea lui Dumnezeu", cum zice Augustin în *Despre Trinitate*, XIV, 8, 11, „întrucât este suficient sieşi şi participant", prin cunoaştere şi iubire. Cât o priveşte, asemănarea se raportează la Dumnezeu nu numai ca la un principiu şi obiect, ci şi ca la darul infuzat.

17. Pentru operaţiunile creaturii care sunt în sine prin condiţia vestigiului, cum este cazul acţiunilor naturale, Dumnezeu apare ca principiu şi cauză: Pentru cele în sine ca imagine, ca în cazul acţiunilor intelectuale prin care sufletul percepe adevărul imuabil însuşi, Dumnezeu cooperează ca obiect şi cauză motrice. Pentru ele, de asemenea în sine ca asemănare, Dumnezeu cooperează ca dar infuz prin graţie. De aceea, Augustin zice în *Cetatea lui Dumnezeu*, VIII, 4 că „Dumnezeu este cauza celor ce sunt, temeiul înţelegerii şi ordinea

vieţii".

18. Ca temei al înţelegerii, Dumnezeu nu trebuie înţeles ca unic, pur şi total. Dacă Dumnezeu ar fi singura raţiune a înţelegerii, cunoaşterea în ordinea ştiinţei n-ar diferi de aceea ca înţelepciune, nici cunoaşterea în genul propriu de cunoaştere în Verb. Din nou, dacă Dumnezeu ar fi raţiunea, pur şi simplu, cunoaşterea în cale nu s-ar deosebi de cunoaşterea în patrie 7; ceea ce ar fi cu siguranţă fals, de îndată ce secunda se înfăptuieşte faţă către faţă, or, prima, în oglindă şi în enigmă, întrucât după condiţia căii, nu este posibilă fără de reprezentarea imaginată. În sfârşit, dacă Dumnezeu ar fi raţiunea unică a înţelegerii, nu am mai avea nevoie de specii şi de identificarea lor pentru cunoaşterea lucrurilor; dacă am elimina un sens, ar trebui să eliminăm o ştiinţă.

Legat de legile eterne, după Augustin, sufletul, pentru că parvine la lumină prin privirea supremă a intelectului agent şi parte superioară a raţiunii, este, totuşi, neîndoielnic adevărat, aşa cum zice filosoful 8, întrucât cunoaşterea se

124

produce în noi prin mijlocirea simţului, a memoriei şi a experienţei, cu ajutorul cărora construim în noi universalul, principiul artei şi ştiinţei.

Platon care raporta întreaga cunoaştere sigură la lumea inteligibilă, a fost, de aceea, pe drept respins de Aristotel; nu atât pentru că a afirmat existenţa ideilor şi a cauzelor eterne, avea să-l laude Augustin, cât datorită faptului că, descon-siderând lumea sensibilă, a vrut să reducă certitudinea cunoaşterii la idei şi, aceasta făcând, în măsura în care a stabilit o metodă a înţelepciunii care procedează după raţiunile eterne, el distrugea metoda ştiinţei care ia în seamă raţiunile create; metoda lui Aristotel, din contră, era instituită prin neglijarea celuilalt, care este superiorul. De aici şi pare că, printre filosofi, logica înţelepciunii a fost dată de către Platon, în timp ce aceea a ştiinţei, de către Aristotel. Primul lua în seamă, principial, realităţile superioare; al doilea, pe cele inferioare.

19. Cele două logici au fost date de Spiritul sfânt lui Augustin, ca principal comentator al Scripturii, şi de excelenţă, precum arată scrierile sale.

Totodată, ele se află m şi mai mare măsură statornicite la Pavel şi la Moise: la acesta ca slujitor al Legii pe care o figura, la celălalt ca

servitor al Legii care este graţie. De altminteri, se şi spune despre Moise în *Faptele Apostolilor*, 7, 22 că el „a fost învăţat în toată învăţătura egiptenilor" şi, iarăşi, precum i s-a zis pe munte: „de veţi asculta glasul Meu şi de veţi păzi legământul Meu" (*Ies*. 19, 4). Cât îl priveşte pe Apostol, cum zice el însuşi despre sine: „Nu ştiu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos şi pe acesta crucificat", în 1. *Corinteni*, 2, 2 şi 6 9. Iar această înţelepciune, el o primise pe când a fost răpit până la al treilea cer (2 *Corinteni*, 12).

În Iisus Hristos, Domnul nostru, cele două logici se află în perfectă excelenţă, în El, legiuitorul de căpătâi şi călăuzitorul şi deplinul stăpânitor. De aceea, este singurul învăţător şi magistru.

20. Aşa fiind, învăţător de căpătâi, El trebuie onorat, ascultat şi mereu întrebat, în primul rând.

125

Se cuvine onorat, pentru că a atribuit demnitatea magis-teriului, în conformitalc cu *Evanghelia după Matei*, 23, 8: „Voi să nu vă numiţi robi, că unui este învăţătorul Vostru, iar voi toţi sunteţi fraţi". La fel, *Evanghelia după Ioan*, 13, 13: „Voi mă numiţi pe Mine: învăţătorul şi Domnul şi bine ziceţi, căci stat".

Dar trebuie onorat nu din gură, nu numai prin cuvânt; ci în realitate, prin imitaţie. Pentru aceea adăuga: „Deci, dacă Eii, Domnul şi învăţătorul v-am spălat vouă picioarele..." şi ce urmează. În plus, şi în *Evanghelia după Luca*, 14, 27: „cel... ce nu vine după Mine, nu poate să fie ucenicul Meu".

21. De asemenea se cuvine ascultarea prin umilitatea credinţei, aşa cum se spune în *Isaia*, 50, 4: „Domnul Dumnezeu mi-a dat Mie limbă cultivată, ca să ştiu să-l sprijin pe cel ostenit; El trezeşte dimineaţa, îl trezeşte urechea mea, ca să ascult pe învăţătorul meu" n. Zic de două ori „trezeşte" căci nu este suficient ca urechea noastră să fie trezită pentru a înţelege; trebuie să fie trezită spre a asculta. Căci se spune în *Evanghelia după Matei*, 13, 43: „Cel ce are urechi de auzit să audă". Hristos nu ne învaţă doar prin cuvânt, ci şi prin exemplu, căci nu poate să fie ascultător perfect decât acela care îşi potriveşte înţelegerea cuvintelor, iar ascultarea cu faptele şi gesturile lui Hristos. De aceea se spune în *Evanghelia după Luca* 6, 40: „Orice ucenic desăvârşit va fi ca învăţătorul său".

22. Trebuie, de asemenea, interogaţia din dorinţa de instrăire, nu aceea a curioşilor şi incredulilor care întreabă pentru a ispiti; După

Matei 12, 38; „I-au răspuns unii dintre cărturari şi farisei, zicând: învăţătorule, voim să vedem de la Tine un semn*. De bună seamă că semne vor fi văzut şi vedeau încă; şi, totuşi, ei mai vreau unul, acesta spre a arăta că nu are nicio limită curiozitatea omenească şi că nu merită accesul la adevăr. De aceea li s-a răspuns că nu le era dat alt semn decât acela al proorocului Iona 12. Or, nu în acest fel se cuvenea întrebat Iisus; ci cu solicitudine, precum l-a întrebat Nicodim, despre care este vorba în *Evanghelia după Ioan* 3, 2; acesta venind „noaptea la Iisus şi i-a zis: Rabi.

126

ştim că de la Dumnezeu ai venit învăţător; că nimeni nu poate face aceste minuni, pe care le faci Tu, dacă nu este Dumnezeu cu el". Şi se adaugă că Iisus îi dezvăluia misterele credinţei, pentru că el nu întreba privitor la semnele puterii ci asupra martorilor adevărului.

23. Deci, trebuie întrebat învăţătorul despre ceea ce relevă ştiinţa, disciplina şi bunătatea, aşa cum cum zice *Psalmul* 118, 66: „Învaţă-mă bunătatea, învăţătura' şi ştiinţa". La rigoare, acesta din urmă consistă în cunoaşterea adevărului, disciplina în atenţia la rău, iar bunătatea în alegerea binelui. Prima are ca trăsătură adevărul, a doua sfinţenia, a treia caritatea.

Trebuie să-l întrebăm despre ceea ce relevă adevărul ştiinţei, şi nu să-l ispitim, aşa cum încercau fariseii: „Învăţătorule, ştim că eşti omul adevărului..." şi în continuare (*Matei*, 22; 16, 18 şi 21) 13.

Celor ce, din rea intenţie, îl întrebau, le-a răspuns: „Ce mă ispitiţi, făţarnicilor?" T6 tuşi, întrucât întrebarea era bună, le-a dat un răspuns pe potrivă: „daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului".

Se cuvine, apoi, să ne interogăm asupra a ceea ce relevă sfinţenia disciplinei, aşa cum îl întreba acel tânăr după *Marcu*, 10, 17 – 21: „Învăţătorule bun, ce să fac ca să moştenesc viaţa veşnică?" 14.

Şi i-a răspuns că: trebuie să ia seamă de porunci, dacă vrea să fie perfect, să urmeze îndemnurile în care constă perfecta disciplină a moravurilor, toate acestea în depărtarea de cele ce incitau la păcat şi să-l întrebe despre ceea ce relevă caritatea bunăvoinţei, după exemplul *Legii*, precum zice *Matei*, 22, 36: „Învăţătorule, care poruncă este mai mare în Lege?" Iisus i-a răspuns: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta" şi în continuare 15; pentru că Domnul arată că deplinătatea Legii este iubirea.

24. Acestea sunt cele trei lucruri asupra cărora poate fi întrebat

Hristos ca învăţător, ele fiind acelea care ordonează *Legea* însăşi. De aceea şi orice doctrină a învăţaţilor este structurată de ele; şi tot de aici, demnitatea învăţătorului. De

fapt, acesta trebuie să tindă la adevărul credinţei, urmând cele ce sunt spuse în 1. *Timotei*, 2, 7: „adevăr grăiesc şi nu mint, învăţător al neamurilor, în credinţă şi adevăr”. Iar în 2 *Petru*, 1, 16: „v-am adus la cunoştinţă puterea Domnului nostru Iisus Hristos şi venirea lui, nu luându-ne după basme meşteşugite, ci fiindcă am văzut slava Lui cu ochii noştri”.

25. Se impune, apoi, să tindem la sfinţenia disciplinei sfinţeniei, conducându-ne după cele spuse în 2 *Timotei*, 1, 11 – 12: „Spre aceasta am fost pus ca propovăduitor şi apostol şi învăţător al neamurilor” 16. Căci, precum se spune în *Proverbe* 19, 11: „Înţelepciunea se recunoaşte în răbdarea lui”. Cel căruia îi lipseşte înţelepciunea de a învăţa înţelepciunea, îi lipseşte şi răbdarea de a învăţa răbdarea, şi disciplina de a învăţa disciplina. În morală, exemplele mişcă mai mult decât vorbele.

26. Mai trebuie să tindem către bunăvoinţa caritătii în faţa lui Dumnezeu şi în raport cu semenii; îndemnul în *Eclesiast*, 12, 11: „Cuvintele celor înţelepţi sunt ca boldurile de îmboldit dobitoacele şi ca nişte cuie înfipte şi ascuţite şi sunt date de Păstor”. Aceste cuvinte, socotesc.eu, sunt cuvinte ale iubirii divine care ne pătrund până în adâncul inimii; ele ne sunt date prin învăţători de către Păstorul unic, fiindcă iubirea divină, inculcată de cuvintele numeroşilor mijlocitori, adică de textele celor două testamente, nu a fost inspirată decât de Cuvântul unic, acela care este hrana şi păstorul nostru, al tuturor a; de aceea, toate cuvintele vin din Cuvânt şi tind către acest Cuvânt; şi tot de aceea, se şi spune că ele sunt daruri mediate de cununa învăţătorilor.

Întrucât toţi învăţătorii de Lege creştină trebuie să fie uniţi în aceeaşi mişcare, spre caritate, ei trebuie să se acorde în opiniile lor. Pentru aceea şi stă scris în *Epistola lui Iacov*, 3, 11: „nu vă faceţi mulţi învăţători”. Ceea ce nu vrea să spună că este oprită comunicarea darului ştiinţei; Moise încă a zis în *Numeri*, 11, 29: „să fie tot poporul Domnului alcătuit. din proroci şi Domnul să-şi pună Duhul lui peste ei”. De asemenea, în *întâia Epistolii a Sf. Apostol Petru* 4, 10: „După darul pe care l-a primit fiecare serviţi unuia altuia”.

128

Acea spusă îndeamnă să nu se aibă opinii diferite şi străine, spre potrivire. În 1 *Corinteni*, 1, 10, citim: „vă îndemn, fraţilor, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca toţi să vorbiţi la fel şi să nu fie dezbinări între voi" (şi în conta".

ţinuare).

27. Deosebirile de păreri se nasc din înfumurări, urmând *Proverbul* 13, 10: „mândria nu dă prilej decât la ceartă"; de aici şi confuzia, precum găsim în 1 *Timotei*, 6, 3, 5: „Iar de învaţă cineva altă învăţătură şi nu se ţine de cuvintele cele sănătoase ale Domnului nostru Iisus Hristos şi de învăţătura cea după dreapta credinţă, acesta e un îngâmfat care nu ştie, nimic suferind de boala discuţiilor şi a certurilor de cuvinte, din care pornesc: ceartă, pizmă, defăimări, bănuieli viclene, gâlcevile necurmate ale oamenilor stricaţi la minte şi lipsiţi le adevăr".

28. Acestea fiind cele trei obstacole în calea perceperii adevărului, adică orgoliul în sentimente, deosebirea în opinii şi deznădejdea în aflarea adevărului, Hristos ne-a prevenit zicând: „Aveţi un singur învăţător, Hristos".

Remarcaţi, zice că este învăţătorul, ca noi să nu fim prea plini de ştiinţa noastră; zice că e singurul, ca noi să nu ne opunem în păreri; zice că este învăţătorul nostru, oricând gata să ne sprijine, ca noi să nu disperăm din cauza slăbiciunii noastre, pentru că El vrea şi ştie şi poate să ne înveţe, trimiţându-ne la acel Duh, despre care spune în *Evanghelia după locui* 16, 13: „Iar când va veni Acela, Duhul adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul… Şi câte va auzi va vorbi…" (şi în continuare 19).

Note

„După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rânduri şi în multe chipuri, a vorbit părinţilor noştri prin proroci. În zilele acestea mai de pe urmă. ne-a grăit nouă prin Fiul, pe care L-a pus moştenitor a toate şi prin care a făcut şi veacurile" (Notele aparţin traducătorului).

„Dintru început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat şi lucrul mâinilor Tale sunt cerurile". „Acelea vor pieri, iar Tu vei rămâne şi toţi ca o haină se vor învechi şi, ca un veşmânt îi vei schimba şi se vor schimba. Dar Tu acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina".

Cf. Augustin. *Solilocvii*, traducere de Gheorghe T. Şerban. Humanitas, 1993

129

În *Menon* 82 a-86 b: „Socrate – Bagi seamă, Menon, că nu-I învăţ de loc. Pe sclav, n.n.), că în toate numai îi întreb? Uite şi acum: omul ăsta crede a şti cu ce latură se poate construi o suprafaţă de opt picioare. Nu găseşti? Vlen.

— Da. Socr.

— O şi ştie, deci? Men.

— Asta, desigur nu… Socr.

— Priveşte-l cum îşi aduce aminte una câte una… Socr.

— Dacă şi în timpul când este, şi-n acela când nu este om, fiinţează în el unele păreri adevărate… atunci nu cumva sunetul lui se va fi pregătit dintotdeauna pentru cunoaştere”?

Ps. Dionysie Areopagitul.

De spirim ei anima, scrisă, probabil, de Alchero di Chiaravalle (Alcher de Clairvaux). teolog italian (m. 1180?) de şcoală victoriaâia.

În patrie, adică în locul socotit natural, ca în sensul paulian: „cei care întru credinţă au murit” vor fi făcut mărturisirea „că sunt străini şi călători pe pământ fiind „în căutarea patriei” care este „Ierusalimul ceresc” (*Evrei*, 11, 13 – 14: 12.22).

Aristotel. 9 2.6: „Şi înţelepciunea o propovăduim la cei desăvârşiţi; dar nu înţelepciunea acestui veac, nici a stăpânilorilor acestui veac, care sunt pierilor!”

10»…şi voi sunteţi datori ca să spălaţi picioarele unii altora”.

(13.14). V 11

12

Traducere literală, cerută de interpretarea care urmează.

„Iar El, răspunzând, Le-a zis: Neam viclean şi desfrânat cere semn, dar semn nu i se va da, decât semnul lui Iona prorocul. Că precum a fost Iona în pântecele chitului timp de trei zile şi trei nopţi, aşa va fi şi Fiul Omului în inima pământului, în trei zile şi în trei nopţi” (*Matei*.

12.39.140).

13

„Şi au trimis la El pe ucenicii lor împreună cu irodianii, zicând:

Învăţătorule, ştim că eşti omul adevărului şi întru adevăr înveţi calea lui Dumnezeu şi nu-ţi pasă de nimeni, pentru că nu cauţi la faţa oamenilor… Iar Iisus, cunoscând viclenia lor. Le-a răspuns: Ce Mă ispitiţi, făţarnicilor?… Răspuns-au ei: Ale Cezarului. Atunci a zis lor:

daţi deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele. ce sunt ale lui Dumnezeu”.

14

„Şi când ieşea El în drum, alergând la El Unul şi îngenunchind înaintea lui îl întreba: învăţătorule bun. ce să fac ca să moştenesc viaţa veşnică? Iar Iisus i-a răspuns: de ce-Mi zici bun? Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu. Ştiţi poruncile: Să nu ucizi, să nu săvârşeşti adulter, să nu furi, să nu mărturiseşti sirimb, să nu înşeli pe nimeni; cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta. Iar el i-a zis: «învăţătorule, acestea toate le-am păzit din tinereţile mele». Iar Iisus privind la el cu dragoste i-a zis: «un lucru îţi mai lipseşte: mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor ce ai şi vei avea comoară în cer; şi apoi. luând crucea, vino şi urmează Mie»”. „cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău”.

Din această pricină şi sufăr toate acestea, dar nu mă ruşinez, că ştiu în cine am crezut şi sunt încredinţat că puternic este să păzească comoara ce mi-a încredinţat până în ziua aceea”.

130

17

Dumnezeu”.

ca nişte buni iconomi ai harului celui de multe feluri al lui

L „ci st fiţi cu totul uniţi în acelaşi cuget şi în aceeaşi înţelegere”

1 „şi cele viitoare ca veşti”.

Scrmofnis, în latina clasică, stătea pentru convorbire, discuţie; conversaţie, dezbatere, chiar clevetire, în cultura medievală *sermo* numeşte stiluri în *ars dictaininis* (poezie şi proză): *sermo simplex* şi *sermo artifex*, artele triviale (gramatica, retorica şi dialectica); artes *sermocinales* (ceea ce apare la Theorodico Cornotensi); mai are şi sens de termen: la Abélard, universalul ca *sermo sive nomen*. Tot la Abeiard şi ca judecată-judecăţi (*sermosennones*). Este întrebuinţat şi pentru dizertaţie, tratat, ca titlul unei traduceri din Averroes: *Sermo de substantia orbis*. Între comentariu şi predică (*praedicatio*) se situează şi Bernard de Clairvaux în *Sennones în Carnea Canticorum*. La fel, urmându-l pe Bernard, şi Isaac de Sleita, în aceeaşi proiecţie mistică speculativă (victoriană). Spre ilustrare, câteva fragmente din Bernard: „Sufletul care se priveşte în lumina clară a adevărului… nu va striga el, ca profetul, către Domnul: «întru adevăr m-ai smerit» (*Psalmi*, 118, 75). Cum altfel s-ar smeri decât prin sincera cunoaştere de sine, văzându-se năpădit de păcate, îngreunat de greutatea corpului

murilor, aruncat cum este în grijile acestei lumi, murdărit de noroiul plăcerilor carnale, orb, deformat, infirm, supus la mii de greşeli şi pradă miilor de spaime, deschis viciilor şi netnstare să fie, prin sine, vârfuds?" (Ai *Cantica*, *sermo* XXXVI, *5*, *Patr*. *lat*., t. CLXXXIII).

„Ce înseamnă această vorbă: «nardul meu a revărsat mireasmă» – (*Ontarea Cântărilor*, 1, 11) decât aceasta: umilitatea mea ţi-a plăcut". „Nu înţelepciunea, zice mireasa, nici nobleţea, nici frumuseţea, daruri de care nu sunt lipsită, sunt cele ce au revărsat parfumul, ci doar smerenia, singura mea bogăţie. Numai ea este menită să placă lui Dumnezeu; şi Domnul priveşte la cel smeriţi" (*În Cant*., sermo XLIII).

„Iubirea inimii noastre este de natura sensibilităţii, când are ca punct de îndreptare umanitatea lui Hristos; căci numai Hristos, pe când era în această lume, ne-a hotărât inima. Credinciosul prea plin de această iubire este uşor încercat de căinţă, prin tot ceea ce îi reaminteşte de Hristos. El nu ascultă nimic mai cu plăcere, nu citeşte nimic mai cu atenţie, nu gândeşte nimic mai mult, nu meditează nimic mai suav decât viaţa lui Hristos" (*În Cant*., sermo XX, 6).

Sensul care avea să se impună era însă acela de predică, nu numai în biserică, ci şi în spaţiu universitar; Bonaventura a excelat în ambele situări. Acest *sermo* (ales pentru a aduce lămuriri suplimentare la *Itinerarium*…) va fi rostit la şcoala franciscană din Paris (între 1254 – 1257). După alegerea sa ca ministru general al ordinului (în 2 februarie 1257), nu va mai ţine, sistematic, cel puţin, asemenea predici – *sennones* –, totodată, şi lecţii în şcoală.

Interpretări

„Prima condiţie de care trebuie să ţinem seama, dacă se vrea cercetarea şi înţelegerea Sf. Bonaventura, este de a-i examina opera în ea însăşi în loc de a o privi, aşa cum se face uneori, ca o eboşă mai mult sau mai puţin fericită în comparaţie cu ceea ce împlinea în acelaşi moment Sf. Thoma. Doctrina Sf. Bonaventura se caracterizează, apoi, printr-un spirit care-i este propriu şi ea îndreaptă, pe căi conştient alese, către un scop perfect definit. Acesta este iubirea de Dumnezeu; drumurile care ne conduc sunt acelea ale teologiei. Filosofia trebuie să ne ajute la realizarea acestei intenţii, în aşa fel încât, urmând deschiderile înaintaşilor, aderând voluntar la doctrinele magisterilor, în mod deosebit ale părintelui şi învăţătorului său, Alexandru de Hales de prea fericită amintire, Bonaventura nu ezita, totodată, să-şi apropie noi doctrine menite să completeze pe cele mai de dinainte: *non eram*

intendo novas opi-niones adversare, *sed communes et approbatas retexere*. Acesta este spiritul care animă opera sa capitală, *Comentariu la Sentinţe*, ca şi celelalte tratate şi opuscule, ca *Itinerariunt mentis în Deum*, în care doctrina sa este dezvoltată.

Sufletul nostru este Scut pentru a percepe lumina binelui infinit care este Dumnezeu, pentru a se odihni în el şi pentru a se bucura. Datorită ţelului suprem către care tinde, sufletul posedă, în lumea aceasta, o cunoaştere imperfectă, dar neînşelătoare, anume credinţa. Nicio altă cunoaştere nu ne dă o convingere mai profundă şi inebranlabilă ca aceasta. Filosoful este mai puţin sigur de ceea ce ştie, faţă cu credinciosul care crede. Totodată, credinţa în adevărul revelat este sursa speculaţiei filosofice. Cel ce crede prin iubire vrea să dobândească raţiunile credinţei sale; nimic nu este mai apropiat omului decât să înţeleagă ceea ce iubeşte; astfel că filosofia se naşte dintr-o nevoie a inimii, spre a se bucura din plin de obiectul credinţei sale.

132

Prin urmare, distincte prin metodele sale, filosofia şi teologia se continuă şi se completează reciproc, ambele apărând ca îndreptăţoare către Dumnezeu…

Doctrina Sf. Bonaventura se dezvăluie expres şi înainte de orice ca un «itinerar al sufletului către Dumnezeu»; ea ne învaţă *quo modo homo per alias restendat în Deum*, de aceea filosofia sa şi se apleacă asupra unei lumi în care fiecare lucru ne vorbeşte de Dumnezeu, ni-l reprezintă în modul său de a fi şi ne invită să ne îndreptăm către el. Dacă viaţa nu este decât un pelerinaj către Dumnezeu, lumea sensibilă este calea care ne duce…

Pentru a ajunge la înţelepciune, trebuie să dobândim prin rugăciune graţia care reformează, justiţia care purifică şi ştiinţa care iluminează…

Cerinţa purificării nu rezultă, cum s-a crezut, dintr-o confuzie în care ar fi căzut Sf. Bonaventura, între filosofie şi mistică…

«Este un mistic», spunea Haureau, despre Sf. Bonaventura, dar adaugă… «misticismul lui însă nu este banal, ca de exemplu, acela al Sf. Bernard; este teoretic». Acest compliment semnifică faptul că Sf. Bonaventura face apel la resursele filosofiei propriu-zise pentru a construi sistemul său doctrinar. (Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1962, pp. 439 – 441, 450).

„La începutul *Comentariului la Sentinţe*, Bonaventura declara că teologia este o ştiinţă principiar afectivă… El nu este un intelectualist în sens strict, cultivând mai mult voinţa decât spiritul. În timp ce mulţi teologi considerau că beatitudinea cerească consistă într-un act de viziune intuitivă, el opta pentru actul de voinţă prin care Dumnezeu este iubit. Preocuparea sa constantă de a face ca luminile inteligenţei să servească pietăţii şi devoţiunii inimii, i-a adus, începând cu secolul al XIV-lea, supranumele de doctor serafic.

Urmând caracterului particular al spiritului său, Sf. Bonaventura se simţea mai înclinat către Platon decât către

133

Aristotel. Pietatea afectivă… preferă idealismul lui Platon realismului aristotelic… Sf. Augustin, Ps. Dionysie, Victorienii sunt platonicieni, şi din scrierile lor, cu precădere, s-a inspirat doctorul serafic…

Teoria contemplaţiei Sf. Bonaventura datorează mult celei a lui Hugues de Saint-Victor"… (P. Pourrat, *La Spiritualiti Chritienne*, Lecoffre, Paris, 1928, II, pp. 265 – 266, 271).

„La rădăcina meditaţiei sale stă voinţa de a gândi idealul propus de Sf. Francisc, de a face să treacă în planul doctrinei, fără a pierde ceva din savoarea vie, deschiderea către Dumnezeu şi rugăciunea neîntreruptă, contemplaţia care se încununează în extaz, lectura spectacolelor naturale, ca şi a acelora care vorbesc despre lucrurile divine. Pentru a realiza această transpoziţie, Bonaventura se foloseşte de o ştiinţă bogată, fiind la curent cu toate achiziţiile veacului… El are o idee exactă a felului în care un magister în ştiinţa sacră trebuie să conducă o demonstraţie, ca ea să fie corectă şi convingătoare: trebuie să procedeze, succesiv, «după credinţă, după raţiune, după experienţa sensibilă». Nimic la el de felul unei gândiri vagi sau rău instruite. În acelaşi timp, însă, el stabileşte o ierarhie riguroasă a diferitelor cunoaşteri: este imprudent de a nu fi filosof, sau, cum zicea el, energic, «a da jos filosofia este un mare pericol»" (Jean Jolivet, *La Philosophie midiivale*, în *Histoire de la philosophie* I, sous la direction de Brice Parain, Gallimard, Paris, 1969, p. 1378).

„Ceea ce caracterizează opera lui Bonaventura este unitatea sa sintetică… în nicio altă scriere nu s-a exprimat mai bine ca în ultima: *Hexamaeron*: metafizica creştină consistă în studiul emanaţiei, al exemplarismului şi al întoarcerii la Dumnezeu, pe scurt, în Hristos,

centrul şi miezul tuturor lucrurilor, *tenens medium în omnibus*.

Pentru Bonaventura, teologia este un discurs asupra lui Dumnezeu, pornindde la ceea ce a revelat în Scriptură. Dacă

134

dezvoltarea acestui discurs admite în interiorul credinţei o cercetare raţională, raţiunea pune inteligibil în materia discursului teologic. Filosofia, în această perspectivă, este o filo-sofie creştină pentru că este integrată într-o cercetare ce se supune ascultării Cuvântului" (J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure*. *L'homme et l'oeuvre*, în *Philosophes medievaux*, sous la direction de R. Imbach et M.H. Meieard, 10/18, Paris, 1986, p. 100).

„Determinarea naturii filosofiei, recunoaşterea autonomiei principiilor şi metodei sale în raport cu revelaţia divină este problema tuturor controverselor în interpretarea gândirii Sf. Bonaventura". (Antonino Poppi, *Oassicită delpensiero medievale*, *Anselmo*, *Bonaventura*, *Tommaso*, *Duns Scoto alia prova delt elenches*, Vita et Pensiero, Milano, 1988, p. 33).

— „Se pare că Bonaventura n-a cercetat metafizica lui Aristotel ca Thoma, personal şi aprofundat…

Metoda în adaptarea metafizicii lui Aristotel constă la Bonaventura în cercetarea concordanţei textuale între Stagirit şi gândirea Sf. Augustin. S-ar putea zice că este vorba de modernizarea, într-un fel de actualizare a doctrinei tradiţionale, nu însă şi de dezvoltarea în fundamente a ştiinţei filosofice…

Metafizica are la Bonaventura o valoare teoretică, în măsura în care ea furnizează raţiunile formale ale ştiinţei divine şi practică, prin aceea că permite o conduită de viaţă inspirată prin revelaţie…". (Jean Legowicz, *La Metaphysique d'Aristote dans l'oeuvre de Saint Bonaventure*. *La mithode de la Heeption et les consiquences ideologiques* în *Die Metaphysik im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin, 1963, p. 499, 501, 502).

„Metafizică a propriei conversiuni, doctrina lui Augustin este prin excelenţă o metafizică a conversiunii…

135

Aici stă, ni se pare, spiritul augustinismului şi inspiraţia comună care reuneşte în aceeaşi familie doctrine aşa cum erau cea a Sf. Anselm, cea a Sf. Bonaventura sau cea a lui Malebranche" (Étienne Gilson, *Introduction à l'itude de Saint-Augustin*, Vrin, Paris, 1987, p. 317).

„*Conversiunea filosofiei*, care se împlineşte în teologie, submite raţiunea luminii creatoare a Adevărului ce nu stinge lumina naturală, nici n-o eclipsează, nici mai ales n-o înlocuieşte, ci o stabileşte în plenitudinea exerciţiului său natural. Ea este de acelaşi ordin ca victoria sufletului asupra trupului şi cu deosebire a lui Hristos asupra morţii…

Tre' situs totalis în dominium sacrae Scripturae garantează şi întăreşte autenticitatea filosofică a filosofiei…" (André Hr – en, *Aquzt totaliter în vinum conversa*. *Philosophie et Rtve* (ari» o/i *chez z>aint Bonaventurc et Saint Thomas*, în *Die Metaiphysik im Mittelalter*, v. supra. p. 320).

„Când Sf. Bonaventura scrie: «Pentru a-şi manifesta imensitatea, Dumnezeu produce lucrurile din sine, dar nu peste tot, întrucât efectul nu are cum să fie egal cauzei prime» (II *Sent*. 1, 2) se poate vorbi, ca în platonism, de o manifestare şi de o participaţie; dar această participaţie este urmarea unei voinţe atotputernice" (Emile Brdhier, *La Philosophie du Moyen-Age*, Albin Michel, Paris, 1937, p. 283).

„Sf. Bonaventura, dacă reia ideea platonică, n-o face prin admiterea lumii ca realitate modelată după paradigma divină, ci prin considerarea ei ca umbră…

Caracteristica gândirii bonaventuriene nu este aceea de reducere, ci de conducere a întregii ştiinţe către teologie" (Sofia Vanni-Rovighi, *Studi di filosofia mediaevale*, Vita e Pensiero, Milano, 1988, II, p. 45, 46).

„Celui ce doreşte să se iniţieze în gândirea Sf. Bonaventura, nu i s-ar putea da un sfat mai bun decât să ci

136

tească *Itinerariul minţii în Dumnezeu* şi să mediteze asupră-i. Cum zice un editor al său, această cărticică este «opera unui franciscan care, foarte liber, rescrie *Bancherul*» (H. Dumdry) … *Itinerariul* nu este un tratat de filosofie, ci o simplă ex-hortaţie; un indefinibil amestec de speculaţie savantă şi de fervoare religioasă" (Édouard Jeanneau, *La Philosophie mi-dievale*, P.U.F., Paris, 1963, p. 83, 85).

„În cântul al X-lea din cartea *Paradisului Divinei Comedii* a lui Dante, în clipa în care postul intră… el e întâmpinat de o îndoită cunună de fiinţe gânditoare, care cântă şi laudă mărirea lui Dumnezeu…

În fruntea celei de a doua cununi păşeşte cealaltă stea,

Bonaventura, doctorul serafic, ucenicul lui Ioan de Parma, căpetenia franciscanilor, prieten în viaţă şi adversar de idei al Thomei din Aquín, autor al acelei faimoase călăuze a minţii către Dumnezeu, *hinerarium mentis în Deum*" (Mircea Vulcănescu, *Două tipuri de filosofie medievală*, în *Logos şi eros*, Paideia, Bucureşti, 1991, p. 85, 86).

„Capodopera lui Bonaventura este, fără îndoială, *hinerarium mentis în Deum*. De astă dată, autorul foloseşte un simbol universal răspândit, pe care îl întâlnim de la începuturile teologiei mistice creştine, şi anume, simbolul Scării" (Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 201 – 202).

„Insistenţa cu care Sfinţii Părinţi au vorbit despre scară explică dăinuirea simbolului ei şi în veacurile ce vor urma, nu numai în Răsăritul ortodox, ci şi în Apusul latin" (Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilis*. *Pagini din literatura primelor veacuri creştine*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1987, p. 370)

III. *Cronologia vieţii Succesiunea şcolară şi doctrinară*

1221: anul naşterii lui Giovanni da Fidanza, în Bagnorea, Viterbo. În 1225 se naşte Thoma, la Roccasecca, aproape de Aquíno, lângă Neapole.

Către 1243, intră în ordinul franciscan. Un an mai târziu.

Thoma aderă la dominicani;

În 1248, este *Baccalaureatus in Theologia*, în primul grad, *lector biblicus*; în 1250, bacalaureat sententiar (*Sententiarius*), pe seama *Sentinţelor* lui Petrus Lombardus; 1253, *Baccalaureatus formam*, cu o *licenţia docendi*; la Paris, având ca dascăli pe Alexandru de Hales. (m… 1245), pe Jean de la Rochelle (1200? – 1245), pe Eudes Rigaud, pe Guillaume de Militona.

În 1257, în aceeaşi zi cu Thoma, este admis ca doctor.

Între 1254 – 1257 ţine lecţii la Şcoala franciscană din Paris. În acest răstimp, definitivează şi comentariul la *Sententele* lui Petrus Lombardus, în forma care s-a şi păstrat, fiind *scriptum*, destinat „publicităţii".

În 2 februarie 1257, *Capitulo* (colegiul) Ordinului, în prezenţa papei Alexandru IV, îl alege ministru general, *având*, *deci*, *dreptul de a administra sacramentele fidelilor* (*cf*. *Codicem Iuris Canonici*, promulgat sub autoritatea Papei Ioan Paul II, în 1983, can. 844, 1: „miniştri catholoci sacramenta licite administram solis christi fidelibus

catholicis…"). Aceasta, după ce Guillaume de Saint-Amour (m. 1272), doctor de Sorbona, atacase, în 1255, în *De periculis novissimorum temporum*, ordinele dominican şi franciscan. În replică, Thoma şi Bonaventura le susţin în faţa papei Alexandru IV, care, convins, condamnă cartea lui Guillaume, în bula *Urbi et orbi*, dată la Agnani.

La 23 octombrie 1256, împotriva „doctorilor seculari" de la Sorbona, Alexandru IV dă dreptul dominicanilor şi franciscanilor să ocupe catedre, numindu-i pe Thoma şi pe Bonaventura.

138

În 1260, Bonaventura face cunoscute ordinului opusculele: *Itinerarium mentis în Deunt*, *Lignum vitae*, meditaţie asupra vieţii lui Hristos, *Soliloquium de quator mentalibus exerciţiis*, scriere, şi ca tehnică şi ca tematică, similară celei a lui Augustin şi celei a lui Hugues de Saint-Victor, *De triplici via* (Despre meditaţie, rugăciune şi contemplaţie). Doctrinar şi administrator, deopotrivă, nu lasă fără răspuns mai niciun atac. În 1269 dă replica lui G6 rard d'Abbéville cu *Apologia pauperum*.

După 28 mai 1273, când este numit cardinal-episcop de Albano, încetează să mai fie ministru general al ordinului. Lucrează în continuare la *Hexama & ron*, poate capodopera sa, rămasă însă neîncheiată.

La 15 iulie 1274, către sfârşitul Conciliului ecumenic de la Lyon, deschis în 7 mai, moare, (Thoma se petrecuse din viaţă în drum către Lyon). În *Ordinatio* a Conciliului s-a scris: „la un ceas de dimineaţă, muri fratele de glorioasă memorie Bonaventura, episcop de Albano, om cu ştiinţă şi elocinţă de tot eminente; remarcabil prin sfinţenia sa, prin viaţa sa, prin conduita sa şi deprinderile sale, bun, afabil, pios şi plin de milă, de virtuţi, iubit de Dumnezeu şi de oameni. A fost înmormântat duminică în biserica fraţilor minori din Lyon. Stăpânul nostru, papa, a asistat la înmormântare, dimpreună cu toţi cardinalii şi aproape toţi prelaţii participanţi la Conciliu şi întreaga curie. Fratele Pierre de Tarantoise (dominican, viitorul papă Inocenţiu V, n.n.), cardinal episcop de Ostia, a celebrat messa şi a predicat pe tema *Dolio super*te, *pater mi*, *Jonatha*" (cf. Bougerol, în *Philosophes*… pp. 98 – 99; v. supra).

Bonaventura lasă în urma sa şi o şcoală de teologie şi de metafizică speculativă, perfect individualizată în epocă. *Eustache d'Arras* (m. 1291), augustinian şi, implicit, bonaventurian fervent, mai

cu seamă prin motivul iluminaţiei divine, a comentat şi *Etica nicomahică* aristotelică şi *Sentinţele* lui Petrus Lombardus.

139

Alt discipol este *Gauthier de Bruges* (m. 1307), şi el comentator al *Sentinţelor* lui Petrus Lombardus şi autor al „unor importante Chestiuni disputate care atestă fidelitatea la principiile lui Augustin" (E. Gilson, *La Philosophie au Mayen âge*, p. 451). Elev îi este şi *John* (*Ioannes*) *Peckham* (m. 1292), succesor al lui Robert Kilwardby, începând cu anul 1274, la scaunul arhiepiscopal de Canterbury. Autor al unor scrieri ştiinţifice (*Tratat despre sferă*, *Teoria planetelor*, *Perspectiva comună*), al unor *Chestiuni disputate*, al unui comentariu la prima carte a *Sentinţelor* lui Petrus Lombardus, adversar al teo-metafizicii albertino-thomiste, urmează şi el principiului augustiniano-bonaventurian al iluminaţiei. Cauza cunoaşterii este aceeaşi ca a existenţei, ceea ce, înseamnă că, nimic, în ordine secundă, nu are suficienţă de sine, fără de asistenţa-susţinerea divină. De aici şi fundamentarea cunoaşterii în iluminaţie.

Italianul *Matteo d'Aquasparta* (? 1240 – 1302), elev al lui Bonaventura şi al lui Peckham, este şi el autor al unui *Comentariu la Sentinţe*. Luând cunoştinţă de lucruri, elementar, prin simţuri, sufletul se exercită, în trepte, asupra materiei de natură senzorială ca imaginaţie, apoi ca intelect. Căpătându-se înţelesul lucrurilor în existenţa lor, nu se dobândeşte însă ideea de existenţă în sine, a existenţei ca existenţă. Trecerea în ordine teo-metafizică ar fi posibilă doar prin raportare la modelul etern, aceasta pe calea iluminaţiei.

În succesiunea bonaventuriană, mai aproape sau mai departe în timp, se înscrie, la rigoare, întreaga mişcare franciscană de la Roger Marston (m. 1303), Pierre Olieu (Olivi? 1248 – 1298), Pierre de Trabes (sec. XIII), William de Ware (sec. XIII) – Richard de Mediavilla (? 1249 – 1308) şi până la Ramón Llull (1235 – 1316).

POSTFAŢĂ

1. Simbolică şi metafizică

Se operează frecvent cu sintagma *ontologie arhaică*, neîndoielnic, cu aplicaţie, cel puţin înăuntrul gândirii mitice. Apar însă oarecari dificultăţi chiar în context, pentru a nu mai vorbi de faptul că, în acest fel, supravieţuirea şi transferul reconstrucţiei mitice a lumii în cea filosofică riscă, fie şi parţial, incomprehensiunea.

Mai înainte, pare greu de desluşit determinativul: are în

vederţarhaicitatea ontologiei sau/şi numeşte modul acesteia, din urmă în limitele gândirii arhaice?

Apoi, din situare filosofică, nu cumva sintagma în cauză elimină total continuitatea dintre gândirea mitică şi cea filosofică?

Încă Aristotel atrăgea luarea aminte asupra faptului că, deşi distincte, ele se leagă într-o oarecare măsură: „şi iubitorul de mituri este întructiva iubitor-de-înţelepciune" (kai ho philomythos philosophos pbs estin); „după unii, cei care au trăit mult înaintea generaţiei noastre şi au făcut primele încercări teologice" vor fi explicat lumea simili-filosofic, ident-ificând în Okeanos şi Thetys „părinţii lumii", „arătând că lucrul pe care jurau zeii, numit de poeţi Styx, nu este altceva decât apa" (*Metafizica*, 982 b, 18; 983 b, 25 – 30).

Se prezumă că acei „unii" vor fi fost Platon şi platonicienii, ceea ce este perfect posibil ca adevăr de îndată ce întemeietorul Academiei, cu deosebire, chiar integra mitul în reconstrucţia de tip filosofic, de altminteri, ca pythagoricii ori ca Empedocles, mai înaintea sa.

Aşa stând lucrurile, se iveşte întrebarea: mitul era convocat numai din raţiuni poetice sau, cel mult, pentru că lim

141

bajul filosofic era încă precar? Nu este exclus ca recursul să aibă asemenea motivări. Totuşi, ele sunt prea slabe, pentru a fi suficiente.

Peste acestea, trebuie să mai luăm în seamă şi altceva: filosofia, începând cu Thales, în partea ei, aşa-zicând, exoterică este simbolică, fapt care o apropie de mit sau, mai degrabă, explică o anume continuitate, deci prelungirea logicii sale în logica filosofiei.

Dacă mitul „povesteşte o istorie sacră", relatând „un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al începuturilor", el „dezvăluie sacralitatea" (cu) prinzând „dramaticele izbucniri în lume ale sacrului" (Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Univers, Bucureşti, 1978, p. 6). Povestind o istorie ca dezvăluire, mitul o „învăluie" într-o „naraţiune", ceea ce înseamnă că o „trage" în simbol, acesta ca modalitate (dacă nu, chiar, ca *modalitate*) de a numi fără-de – nume şi de a „cuprinde" de-necuprinsul.

Semn de recunoaştere, iniţial ca o jumătate pentru cealaltă, *symbolon*, mitic şi filosofic, stă nominal, ca parte a noastră, pentru ceea ce este dincolo de noi, în şine necunoscut, fiind în condiţia absolutului. În consecinţă, simbolicul este proiecţia noastră, ca înconjurare a ceea ce nu are a fi încercuit cogniţionist. Este şansa noastră, întrucât, poate,

mai înainte de orice, suntem limbaj.

Simbolice, aşa-numitele ontologii arhaice, tot asemenea aveau să fie şi cele filosofice ca urmare a incapacităţii convertite (paradoxal) în capacitate a minţii omeneşti de a numi ceea ce nu rezultă cognitiv, adică, după Hegel, de a conceptualiza cunoscutul, *agnostos*-ul aristotelic, atât de derutant, dar, m şi mai mare măsură, propensiv în ordinea certitudinilor, pe cât de convenţionale, pe atât mai omeneşti.

Este un fapt de la sine evident că filosofia, deşi în jocul ei secund, o metafizică, în rostul său definitoriu, ea se împlineşte numai mijlocit, de îndată ce recurge la simbolică, în limitele antichităţii, ca şi în acelea ale Evului Mediu, cel

puţin, faptul este de tot evident. Hermeneutica lui, de aceea, nu are a fi ca o justificare existenţială, ci doar în ordinea relevării datelor elementare organizate în ceea ce s-ar putea numi o *ontologie simbolică*.

Nu este nevoie sau nu este locul aici de a face demonstraţia că distincţia metafizică-fizică (prim-sccund ori formal-material) este conaturală (s-ar putea spune, şi coextensivă şi coeternă) filosofiei, structurând-o încă din timpul ei auroral. Dar tot dintru început şi din această stare vine şi marele paradox ca expresie a logicii aporetice, proprie instituirii de tip filosofic. Anume, deşi posibilă apofatic, în deosebire de ontologia secundă (simbolică), aceasta catafatică, metafizica dă identitate filosofiei, iar nu cealaltă, doar auxiliară, fiind mijloc sau cale. Şi încă, în timp ce metafizica se desăvârşeşte parcă holist, ontologia simbolică, accentuat istoricistă, ca evenimentul, se petrece o dată ce-şi transferă semnificaţiile. Cu acestea luate, precarizată, se reînnoieşte mereu, dar în alte proiecţii sau „experimente". „Simbolica" thalesiană, centrată în elementul apă, nu trece, ca atare, în aceea anaximandriană, nici aceasta în reconstrucţia lui Anaximenes. Tot asemenea cele ce urmează, fie ele antice, medievale sau moderne, mereu altfel în expresie, însă organizate în aceeaşi logică a întruchipării simbolice. Divergente prin chiar modul lor de a fi, ele nu comunică direct, deci nu trec fără mijlocire una în alta. Dacă n-ar sta pentru altceva, pentru acelaşi altceva, ele ar fi ca fapte istorice perfect monadice, instituite parcă deliberat în sine. Totuşi, cam ca Aheronul, care tei ascunde apele sub pământ pentru a reapare în alt loc, ele se destăinuie numai după ce se „pierd", adică după ce se desimbolizează, ca să se adune, „purificate", în alt câmp, cel

metafizic. Aceasta întrucât, proiecţii ale minţii noastre, ele doar aproximează absolutul, procedând dominant analogic. Prin simbolică, acel-ceva-în-sine-necunoscut este gândit *ah ob*, ca şi cum, de unde, în urmare firească, deja apofatică.

„Şi ce este acest Dumnezeu? Am întrebat pământul şi mi-a răspuns: Nu sunt eu şi cele ce sunt pe pământ mi-au

143

răspuns acelaşi lucru. Am întrebat marea şi străfundurile şi târâtoarele sufletelor vii şi mi-au răspuns: Nu suntem Dumnezeul tău, caută deasupra noastră. Am întrebat adierile care suflă şi a zis aerul cu locuitorii săi: Se înşală Anaximenes, eu nu sunt Dumnezeu. Am întrebat cerul, soarele, luna şi stelele şi îmi răspund: Nici noi nu suntem Dumnezeul pe care-l cauţi. Şi am zis tuturor acestora care înconjoară uşile trupului meu: spuneţi-mi ceva despre EI. Şi au exclamat cu voce mare: El ne-a făcut pe noi. Întrebarea mea era cercetarea mea şi răspunsul lor era frumuseţea lor" (Augustin, *Confesiuni*, X, 6, 9).

Prin parafrază: ce este acest Absolut? Pentru a-şi răspunde, mintea noastră în exerciţiul ei suprem, acela ontologic, nu avea a proceda altfel decât simbolizând pe măsură ce înainta, pe verticală, aşa-zicând după Aristotel, de la a" nterior şi mai bine cunoscut faţă de noi către anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii. Desimbolizarea însă este numai relativă, în raport cu nivelul depăşit, pentru că altfel este o nouă simbolizare. Operaţiunea, deopotrivă pozitivă şi negativă, negativă şi pozitivă, îndreaptă, progresiv, spre ceea ce poate fi determinat numai apofatic: „În acest întuneric supra? luminos dorim ca să ajungem şi să vedem şi să cunoaştem prin nevedere şi necunoaştere, ceea ce e mai presus de vedere şi cunoaştere, ceea ce-i nevedere şi necunoaştere în sine, căci aceasta înseamnă a vedea şi a cunoaşte cu adevărat şi să-l slăvim pe Cel supranatural prin negarea tuturor celor existente, cum fac sculptorii care îndepărtează tot ce împiedică vederea clară a ceea ce este ascuns" (Ps. Dionysie Areopagitul, *Teologia mistica*, 2).

În funcţia sa simbolică, ontologia instituie ca printr-o pătrundere sau înălţare, cu fiecare ipostază (ori ipoteză) aproximând cu un alt (cu un mai mare) grad de probabilitate. De aici şi mai accentuata şa istoricitate.

Prin rezultare cogniţionistă, ca în celebra alegorie parmenidiană, ea este calea minţii către „adevărul bine rotunjit".

144

ca definire negativă a fiinţei în sine: nenăscută, nepieritoare, necondiţionată, indeterminată şi prin toate acestea *strânsă* între limitele sale. O aparentă contrazicere: în realitate o perfectă punere în termen negativ, căci numită în fiecare atribut prin contrariul a ceea ce, simbolic, se desluşeşte, fiinţa ca absolut (absolutul însuşi, apofatic, venind de la *absotvo*, a dezlega, a lăsa liber) este gândită (conceptualizată, definită) cu totalitatea determinaţiilor corespunzătoare. În acest sens este strânsă (ori cuprinsă) între limitele sale.

Intervine aici acea mare „viclenie" a raţiunii care îi este suprema şansă în ordine metafizică, anume „determinarea" indeterminatului prin indeterminate (seria atributelor infinit nemijlocite). Pusă în fiecare dintre acestea ca întreg, deci gândită ca întreg, nenăscută şi nepieritoare, fără început şi fără sfârşit etc, fiinia în sine este instituită ca subiect logic şi propoziţional. Fără a o şti ca atare în fiecare atribut în parte (fiind totuna cu fiecare în parte), ea este definită (prinsă cum este în discursivitatea minţii) numai prin enumerarea atributelor. Spunând că este nenăscută şi nepieritoare, „şi" constituie acel ceva care dă seamă de faptul distincţiei pentru unire. În sine, fiinţa nu este (sau, mai degrabă, n-o putem gândi) ca nenăscută *şi* nepieritoare *şi* fără început *şi* fără sfârşit. Conjuncţia este functorul de clinaj care permite astfel descrierea speculativă, în virtutea modului nostru, ontologic, limbaj şi gândire.

Cogniţionist sau nemijlocit în acest mod, fiinţa în sine este indefinibilă: de aceea metafizica presupune simbolică. Istoria, care este convertită în argument, întăreşte prezumţia, de îndată ce, cu fiecare moment de regim secund, orizontul de cuprindere şi coerenţa aceleia sporesc.

Astfel, dacă *apa*, simbolic, poartă cu sine (sau numeşte dincolo de sine) termenul central şi prima propoziţie a metafizicii (*fiinţa şi fiinţa este*), *apeiron-ul* anaximandrian ca foc, aej, apă şi pământ adaugă indeterminarea, *aerul* faptul de a fi în condiţia unului (unicităţii), în timp. *ce*. *focul* heraclitic face posibilă cea dintâi definire într-o sintaxă prevăzută mai cu toate

145

elementele de bază. Înlocuind în fig. 30 „lumea" prin *existenţă* şi „focul" prin fiinţă obţinem: Existenţa a fost, este şi va fi fiinţa ca fiinţă

(deci mereu identică sieşi „una nenăscută şi nepieritoare, ilimitată şi nedeterminată) care după măsuri întemeiază şi după măsuri cheamă la sine. Fig. cu.nr. 8, parmenidian, la rândul său, printr-o eliberare de simbolic, ne plasează neezitant în metafizicul pur: „nenăscută… şi nepieritoare, întreagă, neclintită şi fără capăt", fiinţa „nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una şi neîntreruptă…". „Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: nici undek nu se află nu mai mult sau nu mai puţin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de fiinţă. În felul acesta, e în întregime continuă: înlăuntru şi fiinţa se mărgineşte cu fiinţa". „Nemişcată în hotarele unor cumplite legături, stă fără început şi fără sfârşit… Aceeaşi în aceeaşi stare zăbovind, zace în sine, şi astfel, neclintită, rămâne locului. Amarnica Nevoie o ţine în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părţile, pentru că nu-i îngăduit ca fiinţa să fie neisprăvită, astfel se face că nu-i lipseşte nimic; căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul".

Fiecărei dezvăluiri (printr-o de-simbolizare radicală) şi, parcă, desăvârşirii, îi urmează însă mai tulburătoare întrebări, statornicirile transfigurându-se aporetic. Aşa, poate, se explică reîntruchipările simbolice, mereu mai minuţios construite şi, în profunzime, mai apropiate de metafizic.

Bunăoară, după culminaţia heraclitică şi parmenidiană, întreaga filosofie greacă începe să se concentreze în marea aporie a unului şi multiplului, pusă în toată clasicitatea ei programatică de către Platon în dialogul *Parmenides* şi mereu reluată, „experimentată" mereu altfel, în alte contexte, de la Aristotel la Platon şi Proclos. Ultimii sunt şi cei care o trec, parcă testamentar, noii filosofii, din orizont creştin, determinând un transfer şi o integrare nu numai ale simbolicului, dar şi ale metafizicului. Atât de apropiatele transfigurări: cea procleeană (încă în câmp „păgân") şi era areopagitică

circumscriu un „pământ" în limitele căruia filosofia greacă tradiţională şi cea creştină se asimilează reciproc, pentru a deveni una.

Coparticipante la aceeaşi metafizică, ele se întreţes şi simbolic: pe această cale, de altminteri, se şi întâlnesc.

Mai mult, ca pentru o recuperare a întregii Grecii spirituale, Proclos avea să reinterpreteze, cu intenţionalitate în transfer, până şi miturile clasice. Aceasta, împotriva aparenţelor care aduc cu o nostalgie irepresibilă a deja-trăitu-lui. Mai exact însă, înţelegând gestul

în perspectivă, avem de a face cu o convocare a tradiţiei pentru a fi pusă în solidaritate cu noua paradigmă. Proclos, deci, resimbolizează simbolica şi astfel, după o primă mişcare, de refacere a continuităţii mitico-filosofice, sugerează alta, asimilistă, aceasta însă posibilă din orizont creştin (în particular, areopagitic).

Intrată în istorie printr-o ruptură şi instituită numai dincoace de aceasta, dar cu trecerea în acest spaţiu a tehnicilor simbolice, de tip mitic („elementologia" este probabil cea mai concludentă), filosofia greacă „ieşea" din istorie, dintr-o istorie, pentru a se integra în alta apăsând pe solidaritate şi continuism. De aceea, simbolic (mitic, dar şi filosofic secund) şi metafizic, printr-o asemenea situare, se arată a fi comunicante, prezenţe sau ipostaze în aceeaşi fenomenologie ale metafizicii, ca punere şi justificare, zicând astfel după Hegel, ale absolutului în faţa conştiinţei. În „secolul de aur" al scolasticii, Bonaventura era, în acest sens, paradigmatic.

2. Bonaventura în spaţiul „misticii speculative".

Între determinantele desăvârşirii scolasticii latine în secolul al XIII-lea, odată cu resurecţia filosofiei – mai toate universităţile, cu deosebire însă cea pariziană configurându-se ca o civitas *philosophorum* – (pentru a zice astfel după un

147

contemporan, şi nu oricare, ci Albertus Magnus), cu „descoperirea principalelor opere ale lui Aristotel", ca şi ale comentatorilor săi antici, Martin Grabmann promova „intervenţia" marilor ordine: dominican şi franciscan (*La somme thiologique de Saint Tkomas d'Aquino*, Paris, MCMXXV, p. 15). Explicaţia poate să pară discutabilă şi nu este exclus să fie, dar, în acest caz, nu pentru identificări nesusţinute, cât datorită incompleţi tudinţi, de ce nu, fireşti. Oricum, „factorii" operează chiar dacă fiecare dă seamă numai de o parte a ansamblului indus; sau tocmai de aceea, funcţionând complementar, în urmarea faptului de a fi, şi unul şi altul şi celălalt, în condiţie restrictivă.

Totuşi, mai degrabă decât o realitate constituită, „cetatea filosofilor" este o *delimitare* în câmp epistemologic; aristotelismul, apoi, descoperit, nu este şi autorizat sau acceptat universal, iar cele două ordine, deşi în acelaşi spaţiu ecleziastic, se diferenţiază (şi îl împart) major. Emblematici, în acest sens, sunt cei doi mari teologi şi filosofi ai secolului: Bonaventura şi Thoma, primul franciscan şi, prin

raportare la tradiţie, fi-loplatonic şi augustinian, în schimb, cel de al doilea dominican şi aristotelic. De aceea, într-o devenire parcă previzibilă, unul fixat în orizontul „misticii speculative", pe când celălalt, intelectualist. Separaţi prin atâtea, cei doi se adună însă în întregul secolului care îşi construieşte personalitatea prin distincţia teologică şi filosofică a unuia şi a celuilalt. Astfel că „filosofia simţului Thoma şi cea a sfântului Bonaventura se completează ca două interpretări, cele mai universale, ale creştinismului şi, pentru că se completează, nu se pot nici exclude, nici identifica" (E. Gilson, *La Philosophie de St. Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1943, p. 25).

Predestinat parcă, ambii se năşteau pe pământ italian (Thoma în 1225 la Roccaseca, lângă Neapole, Bonaventura către 1220 la Bagnoregio, în Viterbo), ambii aveau să culmineze în Paris, unul însă, ca dominican, celălalt ca franciscan (din 1257 până în 1273 şi general al ordinului). Şi încă, se petrec din viaţă în acelaşi an, 1274, Thoma în drum către Lyon.

148

unde urma să participe la un conciliu, iar Bonaventura la încheierea acestuia.

Giovanni di Fidanza, supranumit Bonaventura din motive care nu se ştiu prea exact (canonizat, după moarte, cu sărbătoarea în 14 iulie), doctrinar, ca al doilea întemeietor al ordinului instituit de Francesco d'Assisi („părintele nostru", *Itinerarium*, prol.), îşi desăvârşeşte meditaţia sau, cu un cuvânt mai potrivit, fiind predilect, speculaţia (de la *speculum*, oglindă) într-o operă care, deodată, impresionează prin întindere: 10 volume (*Opera omnia*) în ediţia Quaracchi, 1882 – 1902. Cu deosebire însă, ea fascinează prin ardenta trăirii şi prin capacitatea de transportare din văzut în nevăzut, pe orizontală, în câmpul lucrurilor lumii, ca şi pe verticală, de la ceea ce există către ceea ce este şi nu poate decât să fie. Un anume inefabil care o „apără" în partea ei cea mai subtilă, obligă la o lectură intropatică. Nu-i poţi desluşi toate sensurile decât „reconstruind-o" cu Bonaventura însuşi. Căci, întreţesându-se, „logica minţii" şi „logica inimii" cer dublă participare, ca înţelegere şi ca simţire. *Despre întreita cale* (De triplici via), *Solilocviu* (Soliloquium), *Pomul vieţii* (Lignum vitae), *Itinerariul* (Itinerarium mentis în Deum), *Despre perfecţiunea vieţii* (De perfectione vitae), *Viaţa mistică* (Vita mystica), numai câteva dau seamă în modul cel mai eclatant de individualitatea

inconfundabilă a speculaţiei bonaventuriene, teologică şi filosofică. De altminteri, parcă programatic îşi şi centra meditaţia în ideea de „itinerar", ca ascensiune, prin chemare şi căutare, prin „oglindire" şi devoţiune, prin cercetare şi admiraţie, prin înţelegere şi trăire (cf. *Itin*., prolog). Şi, totodată, identifica în „ascensiune", calea către Dumnezeu, pe o verticală ce simboliza îndreptarea ontologică a fiinţei noastre, predeterminată să locuiască într-un spaţiu al lumii organizat după o logică binară: între pământ şi cer, între ceea ce există şi ceea ce este ca act pur, între „oglindă" şi „oglindit", între „transdescendent" şi „transas-cendent", pentru a zice astfel după Jean Wahl. Deocamdată, asemenea tuturor lucrurilor, căci toate cele ce sunt, în ordinea

149

Întemeiatelor, sunt ca o „imagine", într-un sens nu prea depărtat de cel platonic. Manifestare a lui Dumnezeu ca principiu, lumea îl „reflectă" sau îl reproduce, pe cât îi este dat copiei s-o facă şi, deci, cu atâta realitate câtă intră în condiţia de existenţă a acesteia.

Platonizant, într-o modalitate ce aminteşte mai curând de Origene, de „corpus-ul areopagitic", chiar de Maxim Mărturisitorul decât de Augustin, ca victorienii, mai în preajma lui, şi într-un efort solidar celui al acestora, Bonaventura participă esenţial la transsubstanţierea în gândirea creştină a celei mai apropiate de ea paradigme ontologice.

În măsura în care, în acelaşi veac, cu Albert cel Mare şi Thoma, aristotelismul fusese supus unei operaţiuni similare, mai departe de o „creştinare" a sa nu se trece. Peste tot unde apare, el îşi păstrează însă individualitatea sau nu se impersonalizează într-atâta încât să nu-şi mai conserve particularităţile *evenimenţial* distincte şi distinctive. Fie „creştinat", el, fie „aristotelicizată" teologia creştină, oricum, asimilarea nu se înfăptuieşte până la capăt. Mereu rămâne ceva pur şi în sine aristotelic şi, respectiv, creştin. De aici, poate, şi existenţa mai degrabă a unor „aristotelisme", fie şi numai, tipologic, acela albertino-thomist (ortodox) şi acela sigerian (heterodox), cel puţin în scolastica latină şi începând cu acest veac, al XIII-lea.

Nu este exclus ca faptul să vină dintr-o „lectură restrictivă", cu precădere ca *fizică* (filosofie secundă) sau, de ce nu, din modul de a fi al metafizicii aristotelice (al filosofiei prime) ca o logică. Poate, mai cu seamă, de aici, pentru că explicaţia cea mai convenabilă a „lecturii" restrictive înseşi n-ar fi altfel posibilă decât prin „psihologia"

cititorului ceea ce nu este, totuşi, operaţional.

De altfel, Thoma recurge la metafizica aristotelică, în termen de logică, pentru a defini, epistemologic, teologia („sacra doctrina", „sacra scientia). În urmare, filosofiei nu avea să-i mai rămână decât şansa de a fi ca „fizică". Un „de-metafizi

cism", care pune însă întrebarea atât de tulburătoare, ce trebuia pusă, nu spre umilinţa, cât în profitul metafizicii: „Dacă este posibilă". Iar după aceasta, şi „cum este posibilă". Kant, aşadar, peste câteva secole, desăvârşea un program epistemologic, prin radicalizare.

Ideală, chiar dacă perfectibilă, în structura sa formală, în partea de construcţie, aplicată, metafizica aristotelică va fi fost aproape un eşec prin cădere în fizică. În limitele aristotelismului, de aceea, putem şti ce este *metafizica* şi *cum gândim metafizic*, nu însă şi *dacă este posibilă*. Cu Thoma, începem să ne şi întrebăm.

Totuşi, dacă este, şi este, cum reconstruim metafizic, ce legitimitate să aibă reconstrucţia de acest fel când ne aplecăm mereu asupra îndreptăţirii exerciţiului, în cazul în care chiar nu ne îndoim?

Este, parcă, o nevoie dobândită, cu Platon şi Aristotel, şi reînnoită, peste multe secole de Hegel şi Kant (intervertirea este necesară) de a construi metafizic şi de a ne întreba privitor la metafizică, spre a o justifica ori spre a ne îndreptăţi în gândirea metafizică.

Predominant aporetică, metafizica aristoteliciană, predominant constructivă, cea platonică, ambele, în condiţia asumată ideale, dacă aşa stau lucrurile, ar fi de înţeles de ce, împotriva unei prejudecăţi, admisă, leneş, ca judecată, cum că Evul Mediu clasic va fi fost aristotelicizant, trebuie să-l ad mitem, cât înaintăm dinspre greci, ca platonizant. De aceea, după Gilson, se poate spune că nu vor fi existat, „platonisme" de şcoală, de îndată ce platonismul este peste tot şi nicăieri ca atare. Ceea ce şi este explicabil, prin faptul că platonismul dă seamă, în mod exemplar, de structura oricărei metafizici. Doi termeni (fiinţa în sine şi fiinţa determinată) plus al treilea (participarea), pentru relaţie, constituie triada întemeietoare, într-un fel, dacă se poate spune aşa, silogismul metafizicii. Astfel n-ar fi explicabilă universalitatea „platonismului", în concept generic, deci ca nume pentru logica „ternară" a minţii noastre în proiecţia ei reconstructivă.

151

În consecinţă, admis în identitate cu logica *naturală* însăşi, cu aceasta ca exercitare metafizică, de-evenimenţiaţizat, platonismul se impunea matriceal. Evul Mediu filosofic, dar şi teologic, nu avea a fi decât platonic, pentru că „platonică" era şi este (şi va fi) raţiunea noastră în proiecţia ei metafizică.

Prezumând astfel, am înţelege mai exact conaturalitatea platonismului şi spiritualităţii creştine, medievale.

În interpretare filosofică, Thoma pare mai modern, paradoxal, tocmai printr-un refuz al metafizicii care echivalează cu situarea sa într-un „orizont" de „aşteptare", dacă nu criticist, oricum, precriticist. Bonaventura, în schimb, se pune în identitate cu epoca, este secolul lui, mentalitatea acestuia, modul lui de a fi, şansa lui. Ceea ce nu este însă un defect. Dacă Thoma avea să fie pentru toate timpurile prin aceea că se smulge din veac, comilitonul său câştigă aceeaşi condiţie prin fixare în el. Bonaventura, deci, nu are a fi un „antic" (ca nemodern), tocmai pentru că îşi reprezintă exemplar veacul şi dă seamă de el, ca un „martor" cu desăvârşită fidelitate.

În paradigmă platonică, Bonaventura este reprezentativ pentru o reconstrucţie mereu reînnoită (şi sporită), în aceeaşi structură însă, pe când Thoma reprezintă, mai degrabă, în metafizică, de-construcţia. Prin aceasta nu se şi resping; dimpotrivă, se adună, completându-se şi întregind profilul veacului.

Relansarea platonismului pentru un mereu alt proiect ontologic, dar în acelaşi stil, o întreprinseseră încă victorienii, cărora lumea filosofică a evului de mijloc şi ulterioară le datorează mult, în contra aparenţelor, care îi plasează (sau îi ascunde) printre minori. De altminteri, tot aceleaşi aparenţe îl ocultează" şi pe Bonaventura, diminuat uneori tocmai pentru a fi fost „cel mai medieval dintre toţi filosofii Evului Mediu", neîntrecut, în vremea sa, cel puţin, într-o operă de „reducere sistematică a tuturor ştiinţelor la teologie" (J. G. Bougerol, *l Bonaventure et la sagesse chritienne*, du Seuil, Paris, 1963, p. 22).

152

Ce-i drept, nu are aplicaţia şi pasiunea sistematicistă, deschiderea filosofică şi patima (sau ştiinţa) constructivă proprii lui Thoma. Nici însă, acesta, „trăirile" lui şi fascinaţia „ascunsului", nici poezia indicibilă a acelui ceva de neştiut, dar simţit şi dorit, după care tânjim mereu. Thoma are limpezimea metafizicianului cu metodă, ce

reconstruieşte fiinţa în sine inductiv şi analogic, pe când Bonaventura, cu faţa la lucrurile lumii, ca spre marea oglindă în care pot fi zărite cele ce nu sunt vizibile în sine, prin adâncirea în ele, se descoperă în sufletul său şi se înalţă în Dumnezeu. Se „afundă", aşadar, în „apa" oglinzii ca, pe măsura „coborârii", să urce. Căci procesiunea, zicând astfel după Plotin, este o conversiune, ceea ce înseamnă că de la *extranos*, prin sine, *intra nos*, mintea noastră parcurge calea către *supra nos*.

Ca victorienii, în urmarea unei tradiţii statornicite şi îmbogăţite de Cement din Alexandria, de Origene, de Augustin, de Grigorie cel Mare, dar mai cu seamă de Ps. Dionysie Areopagitul, Bonaventura „socoteşte lumea ca un simbol şi fiecare lucru ca expresie a ideii Verbului, idee ce poate fi degajată prin contemplaţia mistică" (Pourrat, op. cit., p. 162). Creată prin cuvânt, este asemenea unei cărţi, în care, ca într-o altă gramatică, lucrurile-termeni şi sintaxa poartă sensuri ce, în sine, *le transcend*.

Numind semnificăm, adică substituim, ceea ce poate să spună că oglindim. Cuvântul, deci, pentru că este semn, poartă semnificatul. Dinspre acesta, el este oglinda lui, aceea care şi-l însuşeşte în modul specific şi, totodată, dă sens de experienţă „oglinzii" înseşi.

Ontologic, lucrul este ceea ce este prin semnul (vesti-gium) dat şi pus de creator (care creează, semnificând). În urmare, „citite", lucrurile dau seamă de temeiul lor, conţinut în „vestigiile" ce înfrânţează. Prin acestea, ele sunt ca o oglindă (speculum), ceea ce face ca „lectura" să fie o „speculaţie" şi deci teologia şi filosofia, hermeneutici *speculative*.

153

Oglinditoare, dar nu în sens platonic, participativ, ci mai curând plotinian, procesiv, lucrurile, ca oglindă, sunt instituite astfel pentru a oglindi. Ele stau ca finalitate a „principiului dintâi", întrucât au *a-l* oglindi. În ele, *deci*, Fiinţa în sine se pune pentru a se privi. Unul absolut, adică, se desemnifică din această condiţie pentru a-şi „vorbi" sieşi, despre sine printr-un „celălalt", conţinut analitic. Dar, desemnificându-se, el face posibil predicatul, ceea ce vrea să spună că este nu numai *termenul*, ci şi *sintaxa*.

Totul trece într-o gramatică sau, dacă se poate spune aşa, într-o *ontogramatică*, aceasta cu dublă finalitate: teologică (metafizică) şi antropologică, de îndată ce, atât Dumnezeu (Fiinţa în sine) cât şi fiinţa

noastră sunt justificate *esenţial* ca limbaj.

O teodicţe dar şi o antropodicee, fiind, deopotrivă, „o concepţie asupra vieţii şi o cale a vieţii omeneşti, inspirată de Revoluţia divină" (Sofia Vanni-Rovighi, *Studi di filosofia mediaevale*, II, p. 66), teo-metafizica, „doctorului serafic" este pentru toţi; prin barochismul ei, şi pentru calofili.

Această traducere a *Itinerariului* vrea să fie o cale către spiritualitatea medievală. *Medievalia*, ca o posibilă bibliotecă, nu ar avea cum să se deschidă decât printr-un *Itinerar al minţii în Dumnezeu*.

GHEORGHE VLĂDUŢESCU

REPERE BIBLIOGRAFICE

E. Bettoni, S. Bonaventura da Bagnoregi, Milano, Vita e Pensiero, 1973. J.G. Bougerol, Intioduction à l'étude de S. Bonaventure, Paris-Tournoi-Rome.

1961.

Idem, La PhHosophie de Saint Bonaventure, du Seuil, Paris, 1963. J.M. Bissen, L'exemplarisine divine selon Saint Bonaventure, J. Vrin, Paris.

1929.

A. Blasucci, La spiritualir di & Bonaventura, Città di Vita, Rrenze, 1974. F. Corvino, Bonaventura da Bagnoregio f rancescano e pensatore, Dedalo Libri.

Ban, 1980. Evert H. Cousins, Bonaventure and the Coincidence of Opposites, Chicago.

1978. Étienne Gilson, La Philosophie de Saint Bonaventure, 2-e ed. J. Vrin, Paris.

1943. A. Pompei, a cura di... S. Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso Internazionale per îi vII centenario della morte, 3 vol., Miscellanea Francescana, Roma, 1976. Antonino Poppi, Classicita del pensiero medievale (Anselmo, Bonaventura.

Tommaso, Duns Scoto, Alia prova dell'elenchos), Publ. della Unhrersită

Cattolica, Milano, 1988. J.F. Quinn, The Historical Constitution of St Bonaventure's Philosophy.

Toronto, 1973.

J. Ratzinger, Die Geschkbtstheologhie des HL Bonaventura, München, 1960. R. Tonani, Attesa umană e salvezza di Cristo. Una

rilettuni dell'opera bonaventuriana, Marcelliana, Brescia, 1983. Sofia Vanni-Rovighi, L'Immortauta deU anima noi maeştri franciscani del secolo xni, Vita e Pensiero, Milano, 1936. Idem, Perene" san Bonaventura ha criticate Aristoule; ÎI secolo XIII:

Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aqnino în Studi di filosofia mediaevale, II, Vita e Pensiero, Milano, 1978. F. van Steenberghen, La Philosophie au XIII – siècle, Louyain, 1966. L. Veuthey, La filosofia cristiana di san Bonaventura, Roma, 1971.

Cuprins

Itinerariul minţii în DUMNEZEU

Prolog… 5

Capitolul I

Despre treptele ridicării către DUMNEZEU şi despre contemplarea lui prin semnele sale în lume… 9

Capitolul II

Despre gândirea lui DUMNEZEU prin semnele sale în lumea sensibilă 17

Capitolul III

Despre speculaţia asupra lui DUMNEZEU prin imaginea imprimată ta potentele naturale… 26

Capitolul IV

Despre oglindirea lui DUMNEZEU ta imaginea sa reformată prin darurile dezinteresate… 34

Capitolul V

Despre oglindirea unităţii divine prin numele său prim, care este fiinţa… 40

Capitolul VI

Despre oglindirea SFINTEI TREIMI ta numele său, care este Binele 46

Capitolul VII

Despre extazul mental şi mistic prin care se dă odihnă înţelegerii, trecând astfel întreaga devoţiune spre DUMNEZEU… 51

Note… 55

Iiinerarium mentis în DEUM

Prologus… 73

Capot I

De grandibus ascensionis în DEUM et de speculatione ipsius per vestigia eius în universo… 76

Mt\JL

h De speculatione DEI – rin vestigiis *ip* & in hoc sensibili jgjindă…

fa/*o o* tf-vHitt-M (

De speculatione DEI per suam imaginem naturalibus polen Ut insignitam/

&

De considerațipne DEI în sua imaginț/donis gratuit

De speculatione divinae uniratis per nomen primariunu-uod *A* est esse… /… *J*…; >…

UUL LK O (-*u*-Caputvi

De speculatione beatissimae TRINITATIS în eius nomine, quod i /est Mnum… *JI*… *şi.1*… *rA*: „*j*…

De excessu mentali et mystico, în quo requies datur inteuectul, affectu totaliter în DEUM per excessum transeunte…

Addenda

I. Predica „Aveți un singur învățător, Hristos”…

II. Interpretări…

III. Cronologia vieții. Succesiunea școlară și doctrinară…

Postfață…

Repere bibliografice

102

107

112

115 132 138

culor

Coli de tipar: 10

Bun de tipar: 07.03.1994

Imprimat la ROMCART S.A.

Șuaireşti – Român*iar*

Bonaventura, cu fața la lucrurile lumii, ca spre marea oglindă în care pot fi zărite cele ce nu sunt vizibile în sine, prin adâncirea în ele, se descoperă în sufletul său și se înalță în Dumnezeu. Se „afundă”, așadar, în „apa” oglinzii ca, pe măsura „coborârii”, să urce. Căci procesiunea este o conversiune, ceea ce înseamnă că de la extra*nos*, prin sine, *intra nos*, mintea noastră parcurge calea către *supra nos*.

ISBN 973 – 44 – 0069-X

3) 0,000